نظم البراهين في اصول الدين

نظم البراهين في اصول الدين









[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ربنا انت مولانا الحمد لله على ما اولانا من التوفيق وهدانا الى سواء الطريق و
ميزنا بالعقل عن سائر المخلوقات السفلية وفضلنا بالعلم لنصل به الى الرتبة
العلوية والصلوة على اشرف من حصل له اعلى هاتين المرتبتين واعظم من اتصف بهاتين
الصفتين وهم الانبياء والمرسلون والائمة والصالحون خصوصا على اشرفهم
منزلة ومحلا واعلاهم رتبة وفضلا محمد المصطفى وعترته الاطهار السالكين
نهج طريقته في حالتي الايراد والاصدار **اما بعد** فانا لما وفقنا الله تعالى
فيما سلف من الاوقات لاملاء مقدمة في علم الكلام مشتملة على سائر النكات
وسميناها بنظم البراهين في اصول الدين وكانت عظيمة الالتباس
على اكثر الناس لا يكاد يفهمها الا الاذكياء من اولي
من ايده الله تعالى فكره بالصواب
اسرارها ...

الله على اشرف خليقته محمد النبي وعلى اكرم ذريته واطيب عترته وبعد فهذه
رسالة في علم الكلام تشتمل على جواهره وتحتوي على نوادره في غاية الايجاز
والاختصار مجتنبة الاطالة والاكثار فقد احتوت على مسائل جليلة شريفة
ومباحث دقيقة لطيفة خلت عنها اكثر المطولات ولم يوجد مثلها في كثير
من المطولات هدية مني لكل ذي طبع سليم ونظر مستقيم وسميتها نظم
البراهين في اصول الدين ورتبتها على سبعة ابواب واعتمد على رب الارباب
الباب الاول في النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى اخرى
الترتيب كما يقع في الامور الذهنية فقد يقع في الامور الخارجية فالتقييد
بالذهنية ليخرج عنه ترتيب الامور الخارجية ثم ان ترتيب الامور الذهنية قد
يكون ليتوصل بها الى امر اخر وقد لا يكون والثاني لا يسمى نظرا والاول
الذهنية تشتمل على المفردات كالاجناس والفصول والخواص المتوصل
بها الى معرفة المحدود والمرسوم وتشتمل على المركبات كالمقدمات
سواء كانت علمية او ظنية او تقليدية او اعتقادية اعتقادا للجهل
وهذا الحد اولى من قول من قال النظر ترتيب تصديقات لانه يخرج منه
... الحد للتصور اولى من قول من قال النظر ترتيب علوم لانه يخرج منه

ترتيب يلزم فيه الاعتقادات الا ان ياخذ العلم على وجه المعنى الاعم فيكون قد استعمل
المشترك او المجاز وكلاهما اغلوطة في الحد واعلم ان التعريف قد يكون بالعلة
المادية كما يعرف الكوز بانه وعاء صغير او خزف او كذا وكذا وقد يكون بالعلة
الغائية كقولنا في حده انه الذي يشرب بها الماء وقد يكون بالصورة كما تقول
انه الذي شكله كذا وقد يكون بالفاعلية كما تقول انه شيء يصنعه الخزاف واكمل
الحدود ما اشتمل على الاربع وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع اما
الصورة فهي الترتيب واما المادة فهي المقدمات واما الغاية فهي التوصل
وفي قولنا ليتوصل اشارة الى الفاعل وهو الناظر فيكون هذا الحد اكمل الحدود
قال فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد اقول كل مركب فانه يشتمل
على اجزاء يتركب منها وعلى هيئة تحصل بالتركيب والاولى هي الاجزاء المادية
والثانية هي الجزء الصوري ولما كان النظر مركبا من المقدمات كانت له اجزاء
مادية واجزاء صورية ثم لما كان بعض المركبات قد يتركب عن اجزاء مادية وتلك
الاجزاء المادية مركبة ايضا من اجزاء اخر كان للاجزاء القريبة لتلك المركبات
مواد وصور والنظر من هذا القبيل فانه مركب من مقدمات والمقدمات تتركب من
فيكون للمقدمات اجزاء مادية وصورية ايضا اذا تقرر هذا فنقول

صحة النظر انما تكون بصحة المقدمات اي بكونها مطابقة للامر نفسه وبصحة
الترتيب على معنى كونه من احد الاشكال المنتجة ومتى فسد احد هذين
الجزئين كان النظر فاسدا وجاز نسبة الصحة والفساد الى المواد لكونها
مركبة فان المواد البسيطة لا توصف بالصحة ولا بالفساد قال ويستلزم
الجهل ان فسد في المادة والا فلا اقول ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل واحتجوا عليه بانه لو استلزم لكان
المحق اذا نظر في شبهة المبطل لاداه ذلك النظر الى الجهل والتالي باطل
فالمقدم مثله وعورضوا بانه لم يولد الجهل للمحق لانه لم يعتقد صحة المقدمات
كما ان المبطل اذا نظر في دليل المحق قد لا يؤديه نظره الى العلم لانه لم يعتقد
صحة المقدمات ومع هذا فانا نقطع بان النظر الصحيح يستلزم العلم وقال
اخرون ان النظر الفاسد يستلزم الجهل والحق ان نقول ان كان فساد
النظر من جهة المادة استلزم الجهل كمن يعتقد ان العالم قديم وان كل
قديم مستغن عن المؤثر فانه يستلزم اعتقاد ان العالم مستغن عن المؤثر
وان كان الفساد من جهة الصورة فانه لا يستلزم الجهل وهو ظاهر قال والصحيح
يفيد العلم ضرورة وقد يختلف فيه اقول ذهب جمهور العقلاء الى ان النظر

الصحيح يفيد العلم ونقل عن السمنية انه لا يفيد العلم مطلقا والعقل يتمحض عن
في هذا المقام الضرورة لان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث
يعلم قطعا ان العالم محدث احتج المنكرون بان قولكم النظر يفيد العلم اما
ان يكون ضروريا واما ان يكون نظريا والاول باطل والا لزم اشتراك
العقلاء فيه والثاني باطل والا لزم الدور والجواب بانه يفيد العلم ضرورة
والاشتراك غير لازم لان الضروريات قد يختلف فيها عند خفاء تصور
احد الطرفين ضرورة قد يختلف فيه اشارة الى جواب هذه الشبهة المقدرة
قال توليدا وقيل عادة لانه ممكن وهو ضعيف وقيل واجب غير متولد وهو
قريب اقول اختلف المتكلمون في كيفية افادة النظر للعلم فقالت المعتزلة
انه يولد العلم لان كل فعل صدر من الحيوان لا بتوسط فعل يسمى مباشرة كالاعتماد
وكل ما صدر عنه بتوسط يسمى تولدا كالحركة عنه بتوسط الاعتماد والناظر
يحصل منه العلم بتوسط النظر فهو متولد وهو واجب وجوب المعلول عند العلة
التامة وقالت الاشاعرة انه بالعادة لان مذهبهم ان لا مؤثر في الممكنات
الا الله تعالى فاذا قارن الشيء الشيء دائما لا يكون احدهما مؤثرا في الآخر
الله تعالى اجرى عادته بخلق ذلك الشيء عقيب الآخر على سبيل الامكان

ويمكن

ويمكن ان لا يخلق العلم عقيب النظر الصحيح وقوله لانه ممكن اشارة الى استدلالهم
على ان العلم من الله تعالى وانما كان هذا القول ضعيفا لانا سنبين ان بعض
الممكنات واقعة لا من الله عز وجل وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين
الى ان العلم لازم للنظر لزوما واجبا لكنه غير متولد عنه وهذا القول
لا باس به قال وقياسهم على التذكر وهم وبينهما فرق اقول اعلم ان الاشاعرة
ردوا قول المعتزلة بالتولد بالقياس وتقريره ان التذكر لا يولد العلم
اتفاقا فلا يكون النظر مولدا للعلم بالقياس عليه وهذا القياس وهم لانه
لا يفيد اليقين على ان القياس انما يتم على تقدير عدم الفرق اما على تقدير
ثبوته فلا والفرق بين التذكر والنظر حاصل فان التذكر ربما يحصل
من غير قصد المتذكر فالعلم التابع له لا يكون متولدا عنه بل يحصل من الله
اما النظر فانه انما يحصل بقصد الناظر فان صح هذا الفرق بطل القياس
والا منعوا الحكم في الاصل وقالوا ان التذكر يولد العلم كالنظر قال
المطلوب معلوم من وجه دون آخر اقول هذا جواب عن اشكال مقدر
وهو ان قيل النظر محال لان الناظر طالب فالمطلوب ان كان معلوما
استحال طلبه والا لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال طلبه لاستحالة

توجه النفس الى الطلب نحو شىء لا تشعر بها به البتة والجواب انه معلوم من وجه

دون وجه اما في التصورات فان يكون التصور بوجه ما حاصلا والمطلوب

استكماله واما في التصديقات فان يكون معلوما من جهة التصور مجهولا

من جهة الحكم فمن جهة انه معلوم يكون النفس شاعرة به ويصح توجهها

بالطلب نحوه من جهة انه مجهول ولا يكون الطلب طلبا لتحصيل الحاصل قال

وهو واجب عقلا ووجوبه مشروط بعدم العلم اقول المعتزلة زعموا

ان وجوب النظر عقلي والاشاعرة على انه سمعي وقد ادعى هيهنا ان

وجوبه عقلي وقبل الاستدلال على ذلك ذكر كيفية وجوبه واعلم ان

الوجوب على قسمين مطلق ومشروط فالواجب المطلق يستلزم وجوبه

وجوب ما يتوقف عليه من شروطه كالصلوة والواجب المشروط

لا يستلزم وجوبه عليه من شروطه كالزكوة والنظر هيهنا مشروط

وهذا الكلام جواب لسؤال مقدر وتقريره ان يقال لو كان النظر واجبا

وهو لا يتم الا بعدم العلم على ما يأتي وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا

يلزم ان يكون عدم العلم واجبا والعلم واجب والا لم يجب النظر فيلزم

وجوب الضدين وتقرير الجواب انه واجب ووجوبه مشروط بعدم العلم

ولا لزم

ولا لزم من وجوب الشىء وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب قال وحصوله

مشروط به وبعدم الجهل المركب لاستحالة تحصيل الحاصل وامتناع الاقدام

المعتقد اقول هيهنا شرطان للنظر الاول عدم العلم فان العالم لا يطلب والا

لزم تحصيل الحاصل وهذا الشرط كما هو شرط في الوجوب كذلك هو شرط في الحصول

الثاني عدم الجهل المركب فان الجاهل يعتقد انه عارف وذلك يمنعه عن الاقدام

على الطلب قال والامتناع في الاول للذات وفي الثاني للصارف اقول

قد ذكرنا ان شرط حصول النظر عدم العلم وعدم الجهل المركب فبين النظر وبين

وجودهما منافاة والمنافاة قد تكون ذاتية كالتنافي بين اجتماع الضد

وقد تكون للصارف كالشبع والاكل والمتكلمون اختلفوا في ذلك

فذهب قوم الى ان امتناع الاجتماع ذاتي لان النظر شرطه عدم العلم وبين

عدم العلم وبين وجوده منافاة ذاتية وذلك يستلزم التنافي الذاتي

بين النظر وبين العلم لان المنافاة بين الشرط ونقيضه قريبة من المنافاة

بين المشروط ونقيض الشرط وكذلك الجهل المركب لان النظر شرطه عدم الجزم

والحاصل جازم والحق التفصيل فان المنافاة في الاول للذات لما مر

واما الثاني فللصارف فان الاعتقاد الحاصل للجاهل يصرفه عن الطلب

ويمكن ان يحصل له العلم عقيب النظر لا بالطلب بل يقع اتفاقيا قال لان معرفة
الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهي
متوقفة عليه اقول هذا دليل على كون النظر واجبا وتقريره ان معرفة الله تعالى
واجبة ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا اما ان
معرفة الله تعالى واجبة فلكونها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب اما
انها دافعة للخوف فلان العاقل اذا اشتبه بين العقلاء وجد اختلافهم
يحصل له الخوف بسبب الاختلاف وايضا اذا تكامل عقله ربما
حصل له فكر في مبداه ومعاده وما يراد منه فيحصل له الخوف وايضا
يجب عليه ازالته وانما يحصل بالمعرفة فيكون المعرفة واجبة واما
ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر فلان العقلاء باسرهم عند اشتباه الامور
عليهم يلتجئون الى الفكر والنظر فلولا انه حصل في عقولهم كون النظر
والفكر محصلا للمعارف لما التجاوا اليه واما ان ما لا يتم الواجب الا به
يكون واجبا فلانه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
او التكليف بما لا يطاق والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله قال وقول الامام
لا بد فيه من نظر ولا حاجة اليه لان الترتيب معلوم بالضرورة اقول

ذهبت

ذهبت الملاحدة الى انه لا بد في المعرفة من قول الامام والحق خلاف هذا
لانا نسئل اما ان يكون الامام هو المحصل للمعارف فقط او مع النظر والاول
باطل لانه لا بد في قول الامام من نظر دال على صدقه اذ صدقه لا يعرف بقوله
والا لزم الدور والثاني باطل لان الترتيب معلوم بالضرورة فان من علم
ان العالم متغير وان كل متغير حادث فلا بد وان يعلم ان العالم حادث
ولا يتوقف ذلك على قول الامام قال والدور والتسلسل مندفعان
بالمشاركة بين العقل وقوله وبزيادة عقله اقول ان الاشاعرة
والمعتزلة ردوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل اما الدور فلانه
لا يعلم كونه صادقا بالضرورة ولا بالنظر لانه غير كاف بل لا بد من قوله
فاذن معرفة صدقه يتوقف على قوله وقوله ليس بحجة ما لم يكن صادقا
فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيلزم الدور واما التسلسل فلان المعلم
ان كان يعرف الله بالضرورة وجب اشتراك العقلاء معه فيه وان كان
بالنظر كان النظر كافيا له فليكف النظر في حقنا ولا حاجة اليه وان كان
بمعلم اخر تسلسل وهما مندفعان اما الدور فلانه يلزم على تقدير ان
يكون المفيد للمعرفة ليس الا الامام لا غير اما على تقدير ان يكون الامام والعقل

مشاركين في تحصيل العلوم فلا فانه جاز ان يظهر لنا الامام مقدمة عقلية
عقلنا عنها تدل لنا على صدقه ولا يلزم ان يكون صدقه مستفادا من قوله
حتى يلزم الدور وايضا فالقسم فانما يلزم على تقدير ان يكون عقل الامام مساويا
لعقولنا حتى يفتقر في معارفه الى تعليم اما اذا كان عقله اوفر من عقولنا
جاز ان يكون نظره موصلا دون انظارنا قال ولا يجب سمعا والا
افحمت الانبياء اقول يريد ابطال مذهب الاشعرية وهو ان وجوب
النظر سمعي فقال لو كان كذلك لزم افحام الانبياء والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان النبي اذا جاء الى المكلف فقال له اتبعني فقال المكلف
لا يجب على اتباعك الا اذا عرفت صدقك ولا اعرف صدقك الا
بالنظر والنظر لا يجب على الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي
واما بطلان التالي فظاهر قال وهو مشترك الالزام اقول الزمت
الاشاعرة المعتزلة ما الزموهم بعينه وتوجيهه انه لو كان النظر واجبا
بالعقل لزم الافحام لانه وان كان واجبا بالعقل الا انه واجب بالنظر
لا بالضرورة لانكم تقولون ان معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم الا
بالنظر فيكون النظر واجبا فاذا كان النظر انما يجب بالنظر فقبل العلم

بوجوب

بوجوب النظر اذا جاء النبي الى المكلف وقال له اتبعني قال المكلف انما يجب
على اتباعك اذا عرفت صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا اعرف وجوبه الا اذا نظرت وانا لا انظر قال وخلصنا بكونه
فطري القياس اقول هذا جواب عن الزام الاشاعرة وتقريره ان
النظر على قسمين فطري القياس وغير فطري القياس وعنى بفطري القياس
ما يكون حاصلا من مقدمتين بديهيتين لا يخلو الذهن منهما فان تلك
النتيجة لا يخلو الذهن منها ايضا كقولنا الاثنان نصف الاربعة لانه
حصل من مقدمتين احدهما الاثنان عدد انقسمت الاربعة اليه والى
ما ساويه وكل عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما ساويه فهو نصف
الاربعة فينتج الاثنان نصف الاربعة فهذه النتيجة لما حصلت من
مقدمات لا يخلو الذهن عنها كانت ثابتة في الذهن دائما بخلاف الاستدلال
على حدوث العالم فانه انما يكون بمقدمات نظرية يخلو الذهن
عنها فيخلو عن نتيجتها ووجوب النظر من قبيل القسم الاول فالذهن
لا يخلو عن معرفة وجوبه وان كان نظريا وح لا يلزم الافحام لان
النبي اذا قال اتبعني فقال لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف

صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله حتى اعرف وجوبه فيقول النبي انك
تعرف وجوب النظر لدفعه الخوف فيتنبه المكلف لوجوب النظر فينظر
بخلاف الاول قال والمنازعة في اولية لفظية اقول اختلف الناس
في ان النظر هل هو اول الواجبات ام لا فذهب اليه اكثر المعتزلة وقال ابو الحسن
الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى ونقل عن ابي هاشم
ان اول الواجبات هو الشك وذهب امام الحرمين الى ان اول الواجبات
هو القصد الى النظر فقال المصنف هذه المنازعة لفظية لانه ان عنى باول الواجبات
ما يجب لغاية وبالقصد الاول فهو المعرفة والا فهو النظر او القصد
اليه قال ولا يكفي حضور المقدمتين في الذهن بلا ترتيب مخصوص
والا فالكل بديهي يجب التصديق به للكل اقول ذهب الاوائل
ان حضور المقدمتين في الذهن غير كاف في حصول المطلوب بل لابد من
حضورهما من ترتيب مخصوص وهو حق فان المقدمتين لو كفتا
في حصول المط من غير ترتيب لزم ان لا يخفى علينا شيء من العلوم النظرية
والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النتايج النظرية انما
تستفاد من المقدمات البديهية والناس باسرهم مشتركون فيها

يجب

فيجب اشتراكهم في لوازمها وايضا فالمقدمات البديهية لما لم يخل العقلاء
منها في وقت من الاوقات يلزم ان يكون لوازمها كذلك ولما كان
الامر بخلاف ذلك علمنا انه لا بد من ترتيب معين قال وليس بمقدمة
حتى يتسلسل اقول هذا جواب عن سؤال مقدر اعترض به فخر الدين
وهو ان يقال الترتيب اما ان يغاير المقدمتين او لا والثاني يلزم منه
عدم اشتراطه بعد حضور المقدمتين والاول يلزم منه التسلسل لان
انضمام الترتيب الى المقدمتين لا بد فيه من ترتيب اخر ويترقى والجواب
ان الترتيب مغاير للمقدمتين ولا يلزم التسلسل لان الترتيب انما يجب بين
المقدمات التي هي الاجزاء المادية لا بين المقدمات والترتيب الذي
هو الجزء الصوري فان الترتيب ليس بمقدمة قال والدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بوجود الشيء ويطلق على الاخص والامارة ظنية اقول
الدليل في اللغة هو المرشد والدال اعني الناصب للدليل والذاكر للدليل
واما في الاصطلاح فانه عبارة عن الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر
وح يخرج ما يفيد الظن عنه وقد يطلق الدليل على معنى اخص من ذلك
لان الدليل بالمعنى الاعم قد يكون استدلالا بالعلة على المعلول كالاستدلال

بوجود التعفن على وجود الحمى ويسمى برهان لم لانه يعطي علية الحكم في نفس
الامر وعند المبرهن وقد يكون استدلالا بالمعلول على العلة كالاستدلال
بوجود الحمى على تعفن الاخلاط وقد يكون استدلالا باحد المعلولين على
الاخر كما تقول زيد به حمى الغب فله قشعريرة فان حمى الغب اعني الحمى
الناشئة في البدن التي تعاود في كل يومين مرة واحدة والقشعريرة
معلولا علة واحدة وهي الخلط الصفراوي المتعفن خارج العروق
ويطلق على الثاني اسم الدليل فهو اخص من المعنى الاول ويطلق على الثاني
والثالث برهان ان واما الذي يفيد الظن فانه يسمى الامارة كالاستدلال
بوجود الغيم الرطب على نزول المطر **قال** وهو عقلي او مركب **اقول** يعني
الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات عقلية كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث
فان هاتين المقدمتين عقليتان استلزمتا النتيجة من غير توقف
على النقل واما ان يكون مركبا من مقدمات بعضها عقلي وبعضها نقلي كالمسائل
الفقهية فانها مركبة من مقدمتين احدهما ان النبي عليه السلام قال
هذا الحكم وهذه مقدمة نقلية والثانية ان كل ما قاله النبي عليه السلام
فهو حق وهذه المقدمة ليست نقلية فانما هي عقلية وهذا الحكم سار في

جميع

والحق خلافه م

جميع المسائل **قال** وقيل لا يفيد اليقين لتوقفه على ظنيات عشر **اقول** قال
قوم ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لكونها متوقفة على مقدمات عشر
كلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا وذلك لان الادلة النقلية
متوقفة على نقل اللغة ونقل النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز
والتخصيص والنسخ وعدم الاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض
العقلي ولا شك ان هذه امور ظنية فان ناقلي اللغة والنحو والتصريف قوم
محصورون يجوز عليهم الخطأ فلا يلزم من قولهم العلم وكذلك البواقي

علم م

اعلم ان الحق خلاف هذا فانا نعلم قطعا ان بعض الالفاظ يراد بها معانيها
مع علمنا تلك الحقائق بالنقل المتواتر وبانتفاء المفاسد عنها
فيكون مثل ذلك مفيدة لليقين **قال** ولا سمعي محض لتوقفه على المعجز العقلي
اقول لا يجوز ان يكون الدليل مركبا من مقدمات نقلية باسرها فانها غير
مفيدة للعلم لان السمع انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا
ولا نعلم كونه صادقا الا بالمعجز العقلي والاستدلال بالمعجز ليس بالسمع
بل بالعقل فاذن لا سمعي محض **قال** وضابطه ان ما يتوقف عليه السمع لا يثبت
به والا دار وما يمكن في العقل لا يثبت به والا ترجح بلا مرجح والباقي

يجوز بها اقول لما ذكر ان هذه الادلة اما ان يكون عقليا محضا وان منها ما يكون
مركبا من النقلي والعقلي اشار الى ضابطة الادلة العقلية والنقلية بالنسبة
الى المطالب وذلك بان نقول كل مسئلة يتوقف السمع عليها لا يجوز اثباتها
بالسمع والا لزم الدور بيان ذلك ان الادلة السمعية باسرها تتوقف
على صدق الرسول وعلى وجود الله تعالى وكونه قادرا عالما فلا يجوز اثبات
مثل هذه المطالب بالسمع وكل ما يكون نسبة وجوده وعدمه في العقل
على السوية فانه لا يجوز اثباته بالعقل والا كان ترجيحا من غير مرجح
كالاحكام الشرعية باسرها فان العقل يجوز وجودها ويجوز عدمها
فلا مجال للعقل فيها وانما تثبت بالنقل وما عدا هذين يجوز اثباته
بالعقل والنقل وذلك مثل كون الله تعالى واحدا وكونه سميعا وبصيرا
متكلما غير مرئي فان هذه صفات لا يتوقف النقل عليها فجاز اثباتها بها
بدونه في العقل ما يوجب التصديق بها فجاز اثباتها بالعقل ايضا قال
والاستدلال اما بالعام على الخاص او بالعكس او بالمساوي اقول
الحجة والمطلوب لا بد بينهما من تناسب والا لجاز الاستدلال بكل شيء
على كل شيء هنا خلف والتناسب اما يكون بالاشتمال فان كانت الحجة

هي المشتملة على المطلوب فهو القياس وان كان المطلوب مشتملا على الحجة فهو
الاستقراء وان كانا مندرجين تحت شامل لهما فهو التمثيل مثال الاول
الاستدلال بثبوت المشي لكل حيوان على ثبوته لكل انسان فانه لزم من
ثبوته لكل حيوان ثبوته لكل انسان ضرورة دخول الانسان تحت الحيوان
ومثال الثاني الاستدلال على ثبوت المشي لكل حيوان بثبوته للانسان
والفرس والحمار وغير ذلك فانه استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على
ثبوته للكلي وان كانت الافراد محصورة فهو نوع من القياس الصحيح والا
كان مفيدا للظن اذ لا يلزم من ثبوت الحكم لاكثر الجزئيات ثبوته
لجملتها ومثال الثالث الاستدلال بثبوت المشي للانسان على ثبوته
للفرس لاشتراكهما في الحيوانية قال والاول القياس واشكاله اربعة
لان المشترك اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى وهو الاول او بالعكس
وهو الرابع او محمول فيهما وهو الثاني او موضوع فيهما وهو الثالث اقول
الاول وهو الاستدلال بالعام على الخاص يسمى القياس ولا بد فيه من مقدمتين
تشتركان في حد اوسط والا كانتا متباينتين فلا قياس وذلك المشترك
اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى ويسمى الشكل الاول وهو افضل الاشكال

وابينها ونتيج المحصورات الاربع وسائر الاشكال انما تبين بارتداده اليه غالبا
مثاله كل ج ب وكل ب ا فالاوسط وهو الباء محمول في الصغرى موضوع في الكبرى
واما ان يكون بعكس هذا ويسمى الشكل الرابع وهو ابعد الاشكال عن الطبع
مثاله كل ج ب وكل ا ج فالمشترك وهو الجيم موضوع في الصغرى محمول في
الكبرى واما ان يكون الاوسط محمولا في المقدمتين ويسمى الشكل الثاني
لانه يتبع الاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى مثاله كل ج ب ولا
شيء من ا ب فالاوسط وهو الباء محمول فيهما واما ان يكون الاوسط موضوعا
في المقدمتين ويسمى الشكل الثالث كقولنا كل ج ب وكل ج ا فالجيم هو
المشترك موضوع في المقدمتين قال ويشترط في الاول ايجاب الصغرى اقول
لما ذكر اقسام الادلة وجب عليه ان يبين ذكر شرائطها واعلم ان كل قضية
اما ان تكون موجبة او سالبة ويسمى ايجابها وسلبها كيفية القضية و
ايضا اما ان تكون كلية او جزئية ويسمى ذلك كمية القضية وايضا فان نسبة
المحمول الى الموضوع لا بد لها من كيفية هي الوجوب والامكان او الامتناع
ويسمى ذلك جهة القضية فاذن القضية بحسب كيفيتها وكميتها على
اربعة اقسام موجبة كلية كقولنا كل ج ب وسالبة كلية لا شيء من ج ب

ومو جبة

وموجبة جزئية بعض ج ب وسالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل شكل لا بد
فيه من مقدمتين فكل شكل فانه يشتمل على ستة عشر ضربا بحسب كمية مقدمتيها
وكيفيتها وتلك الضروب باسرها ليست ناتجة بل بعضها ناتج وبعضها
عاقر فالشكل الاول شرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت
سالبة لم ينتج لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان
مع كذب النتيجة السالبة ويصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس
صاهل مع كذب النتيجة الموجبة فيسقط من الستة عشر ثمانية اضرب هي
السالبة الكلية الصغرى مع الاربع والسالبة الجزئية معها قال وفعليتها
على قوله اقول هنا شرط بحسب الجهة عند بعض المتاخرين واعلم ان جهة القضايا
على ثلاثة عشر نوعا في المشهور بين المتاخرين ١ الضرورية وهي التي حكم
فيها بثبوت المحمول او سلبه بالضرورة ما دامت ذات الموضوع موجودة
٢ الدائمة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او سلبه دائما ما دام ذات
الموضوع موجودة ٣ المشروطة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول
او سلبه بالضرورة ما دامت ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني
٤ العرفية العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او سلبه دائما ما دامت ذات

الموضوع موصوفا بالوصف العنواني ٥ المطلقة العامة وهي التي حكم فيها
بثبوت المحمول او سلبه بالفعل من غير التعرض لقيد اخر ٦ الممكنة العامة
وهي التي حكم فيها برفع الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وهذه الست
بسائط ٧ المشروطة الخاصة وهي التي حكم فيها بما حكم في المشروطة العامة
مع قيد اللادوام الذاتي لكل الافراد فهي مركبة من المشروطة العامة ومطلقة
عامة مخالفة لها كيفا الموافقة لها كما ٨ العرفية الخاصة وهي التي حكم فيها
بما حكم في العرفية العامة مع قيد اللادوام فهي مركبة من عامتها ومن المطلقة
٩ الوقتية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او سلبه بالضرورة في وقت معين
لادائما وهي مركبة من وقتية مطلقة ومطلقة عامة ١٠ المنتشرة وهي التي
حكم فيها بالثبوت او بالسلب بالضرورة في وقت ما لادائما وهي مركبة
من منتشرة مطلقة ومطلقة عامة ١١ الوجودية اللادائمة وهي التي حكم
فيها بالثبوت الفعلي لادائما وهي مركبة من مطلقتين عامتين ١٢ الوجودية
اللاضرورية وهي التي حكم فيها بالثبوت الفعلي مع رفع الضرورة وهي مركبة
من مطلقة وممكنة ١٣ الممكنة الخاصة وهي التي حكم فيها برفع ضرورتي
الايجاب والسلب فهي مركبة من الممكنتين العامتين اذا عرفت هذا فنقول

ضروب

ضروب كل شكل بحسب الجهة تكون مائة وتسعة وستين لكن بحسب ما يعرض
للشكل من الشرائط يكون بعضها ناتجا وبعضها عقيما والمتاخرون شرطوا
في الاول فعلية صغراه لان الحكم بالاكبر انما هو على كل ما ثبت له الاوسط بالفعل
والاصغر لم يثبت له الاوسط بالفعل فلا يلزم التعدي فيسقط من ضروبه
ستة وعشرون ضربا وهو ما يكون الصغرى فيه احدى الممكنتين مع ثلاثة
عشر والمتقدمون استنتجوا من الجميع فـ لـ وكلية الكبرى او ق هنا شرط
ثالث للشكل الاول بحسب الكمية والكيفية وهو كون كبراه كلية لانه لو كانت جزئية لم
يحصل الانتاج فانه يصدق كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس
مع كذب النتيجة الموجبة ويصدق كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق
مع كذب النتيجة السالبة فسقط من الثمانية المستخلفة بعد شرط الايجاب اربعة
اخر هي الكبرى الجزئيتان الموجبة والسالبة مع الموجبتين فبقيت ضروب هذا الشكل
المنتجة بحسب الكمية والكيفية اربعة اضرب ١ من موجبتين كليتين ينتج موجبة
كلية كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ٢ من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
ينتج موجبة جزئية بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا ٣ من موجبة كلية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا ٤

من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج
ولا شيء من أ ب فليس بعض ج أ قال وفي الثاني الاختلاف في الكيف اقول
يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه فيه بان يكون
احدهما موجبة والاخرى سالبة لانهما لو كانتا سالبتين او موجبتين لم يلزم
الانتاج فانك تقول لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بفرس والحق السلب
ولو قلت ولا شيء من الناطق بفرس كان الحق الايجاب وتقول كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلت وكل فرس حيوان كان الحق السلب
فلا بد اذن من المخالفة بين المقدمتين في الايجاب والسلب قال وكلية الكبرى
اقول هذا شرط بحسب الكمية وهو كون كبراه كلية فانها لو كانت جزئية لم يحصل
الجزم بالانتاج فانك لو قلت كل انسان حيوان وليس كل جسم بحيوان
والحق الايجاب ولو قلت ليس كل حجر بحيوان كان الحق السلب وتقول
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الايجاب ولو
قلت وبعض الصاهل فرس كان الحق السلب فقد سقط من الستة عشر
اثنا عشر السالبتان مع مثلهما كلية او جزئية وذلك اربعة اضرب والموجبتان
مع مثلهما اربعة اخرى واربعة هي الجزئية الموجبة الكبرى مع السالبتين

والسالبة

والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقي الضروب المنتجة اربعة ١ من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية مثاله كل ج ب ولا شيء من أ ب فلا شيء من
ج أ بعكس الكبرى ٢ عكس ذلك مثاله لا شيء من ج ب وكل أ ب فلا شيء
من ج أ والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة ٣ من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض ج ب ولا شيء
من أ ب فليس بعض ج أ والبيان بعكس الكبرى ٤ من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله ليس كل ج ب وكل أ ب فليس كل
ج أ والبيان بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي
الصغرى وهذا البيان آت في سائر الضروب قال وعدم استعمال الممكنة
الا مع الضرورية ودوام احدى المقدمتين او كون الكبرى من القضايا الست
اقول هنا شرطان بحسب الجهة ١ عدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية لانه
يجوز ثبوت الصفة للشيء دائما مع امكان سلبها عنه او سلبها دائما
مع امكان ثبوتها له ولا يلزم من ذلك سلب الشيء عن نفسه ٢ احد الامرين
وهو اما كون احدى المقدمتين دائمة او كون الكبرى من القضايا الست
المنعكسة السوالب غير الضرورية والدائمة والمشروطتين والعرفيتين

لانه لولا ذلك لزم اختلاط احدى السبع الباقية من الثلاث عشر بعضها
ببعض او كان احدى السبع كبرى وكون احدى الوصفيات الاربع صغرى
وكلاهما عقيمان اما الاول فلان اخص اختلاطاته هو الوقتيتان وهو عقيم
فانه يصدق بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما وبالضرورة
لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب النتيجة السلبية واما
الثاني فلان اخص اختلاطاته هو المشروطة الخاصة الصغرى مع الوقتية الكبرى
وهو عقيم فانه يصدق لا شيء من المنخسف بمضيء بالضرورة ما دام منخسفا لا دائما
وكل قمر مضيء بالفرض وقت التربيع مع كذب النتيجة السلبية فالمنتج اذن
من الضروب اربع وثمانون اختلاطا قال وفي الثالث ايجاب الصغرى اقول
يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيف ايجاب صغراه فانها لو كانت سالبة
لم يحصل الانتاج فانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان ناطق
مع ان الحق السلب ولو قلت لا شيء من الانسان بصاهل كان الحق الايجاب
قال وفعليتها على قول اقول ما اشترط في الشكل الاول فعلية الصغرى
اشترطها هاهنا فان الحكم بالاكبر انما هو على ما هو اوسط بالفعل والاصغر
ليس باوسط بالفعل فلا يلزم التعدية والاوائل لم يشترطوا ذلك قال

وكل انسان حيوان كان الحق
الايجاب ولو قلت ولا شيء
من الانسان بحمار كان الحق
ولو قلت [illegible]

وكلية احداهما اقول هو الشرط بحسب الكمية وهو كون احدى المقدمتين كلية
لانهما لو كانتا جزئيتين لم يحصل الا لاتفاق فلا يحصل النتيجة فانه يصدق
بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق مع صدق النتيجة الموجبة وبعض الحيوان
انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة فالضروب المنتجة ستة ١
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا
ولا يلزمه الكلية لانه يجوز ان يكون الاوسط للاصغر نوعا وللاكبر فصلا
كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ٢ من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا ٣ من موجبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب
وكل ج ا فبعض ب ا والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى ٤
من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا والبيان بعكس الكبرى وجعلها صغرى
ثم عكس النتيجة ٥ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا والبيان بعكس الصغرى ٦
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ج ب

وليس كل ج آ فليس بعض ب آ والبيان بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى
لينتج ما يناقض الكبرى فـ ل د في الرابع اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع
كلية الصغرى او اختلافهما فيه مع كلية احدهما اقول يشترط في الشكل
الرابع بحسب الكمية والكيفية احد الامرين وهو اما اتفاق مقدمتيه
في الايجاب مع كون الصغرى كلية او اختلافهما بالكيف مع كلية احدهما
لانه لولا احد هذين الامرين لزم احد الامور الستة وهي اما اتفاق
مقدمتيه في الايجاب مع جزئيتهما او مع كون الصغرى جزئية
او اتفاقهما في السلب مع كونهما جزئيتين او كليتين او احدهما جزئية
والاخرى كلية او اختلافهما بالكيف مع كونهما جزئيتين وشيء من هذه
الستة غير منتج اما الاول فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وبعض
الفرس حيوان مع كذب النتيجة الموجبة ويصدق مع الصغرى وبعض
الناطق حيوان مع كذب النتيجة السالبة اما الثاني فلانه يصدق هذا
المثال بعينه فالكبرى كلية واما الثالث فلانه يصدق ليس كل حجر
بانسان وليس كل حجر بحيوان مع كذب النتيجة الموجبة ولو قيل في الكبرى
وليس كل جسم بحيوان لصدق الايجاب واما الرابع فلانه يصدق لا شيء من

الانسان

الانسان بفرس ولا شيء من الصاهل بانسان مع كذب النتيجة السالبة ولو
قيل في الكبرى ولا شيء من الحمار بانسان لكذب الايجاب واما الخامس فظ[اهر]
من ذلك لانه يورد احدى المقدمتين جزئية والاخرى كلية واما السادس
فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجة
السالبة ولو قيل في الكبرى وبعض الحجر ليس بحيوان لكذب الايجاب فالمنتج
من الضروب ثمانية اضرب آ من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية
كقولنا كل ج ب وكل آ ج فبعض ب آ والبيان بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة
٢ من موجبتين والكبرى جزئية كقولنا كل ج ب وبعض آ ج والبيان كما تبين
٣ من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل آ ج
فلا شيء من ب آ والبيان كذلك ٤ عكس هذا والنتيجة سالبة جزئية كل
ج ب ولا شيء من آ ج فليس كل ب آ والبيان بعكس المقدمتين ٥ من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا
شيء من آ ج فليس بعض ب آ والبيان بعكس المقدمتين ٦ من صغرى سالبة [جزئية]
جزئية وكبرى موجبة كلية كقولنا بعض ب ليس ج وكل آ ب ينتج بعض ج
ليس آ ويشترط في هذا ان تكون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى عرفية [العكس]

بعض
ظ

عامة والبيان بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الثاني ب من صغرى موجبة كلية
وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ا ج وبعض ب ليس ا ينتج
بعض ج ليس ا ويشترط فيه كون الكبرى احدى الخاصتين والصغرى فعلية
والبيان بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث ح من صغرى سالبة كلية وكبرى
موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا لا شيء من ج ب وبعض ا ب
ينتج بعض ج ليس ا ويشترط فيه كون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى
عرفية عامة والبيان بتبديل احدى المقدمتين بالاخرى ليرجع الى الاول
ثم عكس النتيجة قال وفعليتهما اقول يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة
امور ثلاثة لكن بعضها عام في سائر الضروب وبعضها خاص ببعض
ضروبه فالذي هو عام فعلية المقدمتين فان الممكنة لا يجوز استعمالها
في هذا الشكل لانها اما ان تكون سالبة او موجبة والاول باطل لما بان
والثاني ايضا باطل لانها اما ان تقع صغرى او كبرى والثاني باطل لامكان
وجود نوعين متباينين كح و د ولح خاصة عكن حصولها لد ولد خاصة
يمكن حصولها لح فيصدق كلما صدق عليه خاصة ح فهو ح بالضرورة
وكل د فله خاصة ح بالامكان مع كذب قولنا بعض ح د والاول باطل

لانه

لانه يصدق كلما صدق عليه فصل د صدق عليه خاصة ح بالامكان مع كذب
قولنا بعض ما صدق عليه خاصة ح فهو د قال وانعكاس السالبة فيه
اقول هنا شرطان مختصان بكون احدى مقدماته سالبة وهو انه
امز ب لان الوقتية اخص السوالب وهي لا تنتج مع الضرورة التي هي
اخص البسائط فلانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع
بالضرورة لا دائما وكل كوكب ذي محو فهو قمر بالضرورة مع كذب
السلب ولا تنتج مع المشروطة الخاصة التي هي اخص المركبات لانها
لو انتجت معها لانتجت مع المشروطة العامة ضرورة ان قيد اللادوام
لا مدخل له في الانتاج لعدم انتاج السالبتين ولو انتجت مع المشروطة
العامة لانتجت مع الضرورية التي هي اخص وجوب استلزام الخاص
جميع لوازم العام لكنها لا تنتج مع الضرورية لما بينا فلا تنتج
مع المشروطة الخاصة واذا لم تنتج الوقتية مع اخص البسائط ولا اخص
المركبات لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي اعم منها واذا لم تنتج الوقتية
مع القضايا لم تنتج احدى السبع التي لا تنعكس في السلب مع شيء
من القضايا لان الوقتية اخص السبع اعني الوقتيتين والوجوديتين

وكلما صدق عليه د صدق عليه فصله بالضرورة م

والممكنتين والمطلقة العامة ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم لان لازم
العام لازم الخاص ومن هنا تبين ان المنعكسة السالبة لا يجوز استعمالها
في هذا الشكل لانها لا تنعكس **قوله** ودوام السالبة الصغرى الثالث
او انعكاس كبراه **اقول** هذا هو الشرط الثالث في هذا الشكل وهو مختص
بالضرب الثالث منه اعني الذي يكون صغراه سالبة كلية وكبراه موجبة كلية
وشرط احد الامرين وهو اما دوام الصغرى او كون الكبرى من القضايا
الست المنعكسة السوالب لانه لولا احد هذين الشرطين لزم كون الصغرى
احدى الاربع والكبرى احدى السبع وهو عقيم لان اخص اختلاطاته
المشروطة الخاصة مع الوقتية وهو لا ينتج فانه يصدق لا شيء من الضاحك
بباكي بالضرورة ما دام ضاحكا لا دائما وكل انسان ضاحك بالفرق
الوقتية مع كذب السلب واذا لم ينتج اخص الاختلاطات لم ينتج الاعم
هذا هو الكلام المختصر في ضوابط الاشكال وشرائطها بحسب الكم والكيف
والجهة واما الاستقصاء في ذلك فقد ذكرناه في كتبنا المنطقية **قال**
والثاني الاستقراء **اقول** اراد بالثاني الاستدلال بالخاص على العام
ويسمى استقراء لان المستقري يتتبع جزئيا جزئيا كما يتتبع القاصد

للنوى

فهي قوية فقرية وهو لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون بعض الجزئيات
على خلاف ما استقري فلا يلزم ثبوت الحكم للكلي اللهم الا ان يكون
الجزئيات باسرها محصورة فيكون حينئذ مفيدا لليقين ويسمى هذا بالقياس
المقسم مثاله الحيوان اما ناطق واما صامت وكل ناطق حساس وكل صامت
حساس فكل حيوان حساس واما الذي لا يستوفي فيه الجزئيات فمثاله
الانسان والفرس والحمار والجمل والثور يحرك عند المضغ فكها
الاسفل فيكون كل حيوان كذلك وهو غير صحيح فان التمساح لا يحرك
فكه الاسفل عند المضغ بل الاعلى فقد بطل الاستقراء **قال**
والثالث التمثيل ان كان للعام والاولى الاول ولا يفيدان العلم
اقول الثالث الاستدلال باحد المتساويين على الاخر وهو على قسمين **١**
ان يستدل بثبوت الحكم للمساوي على المساوي لاجل معنى مشترك
بينهما وهذا من قبيل القياس كما يقول كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك فالاستدلال هنا بثبوت الضحك للناطق يستلزم ثبوته
للانسان **٢** ان يستدل بثبوت الحكم للجزئي على ثبوته للجزئي الاخر لاجل
معنى مشترك بينهما وهذا هو التمثيل وهو القياس في عرف الفقهاء ولا بد فيه

من اركان اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة مثاله ان نقول السماء
لان البيت محدث والجامع بينهما هو التشكيل وهذا لا يفيد
لان الحكم جاز ان لا يعلل فانه لو كان كل حكم يعلل لزم التسلسل ولو سلم
معلل لكن لم لا يجوز ان يكون العلة غير ما ذكر والسبر والتقسيم والدوران
ضعيفان لا يفيدان اليقين ولو سلم ان العلة ما ذكر لكن يجوز ان يكون في
شرط مفقود في الفرع او ان يكون في الفرع مانع قال الباب الثاني في
الحدوث لنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين فهي
اما الاول فلانه اما حاصل في مكان واحد اكثر من زمان وهو الساكن او لا
وهو المتحرك اقول هذه حجة الحدوث وتقريرها ان الاجسام لا تخلو عن
والسكون وهما حادثان وكل ما لم يخل من الحادث فهو محدث وهذه الحجة
على اربعة دعاوٍ ١ ان ههنا حركة وسكونا مغايرين للجسم ٢ انهما حادثان ٣
ان الاجسام لا تخلو عنهما ٤ ان ما لم يخل عن الحادث فهو محدث والمقدمة
وهو قولنا الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين قد اشتملت على
دعاوٍ منها اما مغايرة الحركة والسكون فيجيء بيانه واما ان الجسم لا يخلو
فلان كل جسم لا بد له من مكان فان كان لابثا فيه اكثر من زمان واحد

الساكن

الساكن والا فهو المتحرك لا يقال هذا الحصر مبني على وجود المكان وان الجسم
حاصل فيه وهو ممنوع فان المكان لو كان موجودا فالمكان اما ان يكون جوهرا
او عرضا والاول باطل لانه ان كان مفارقا استحال حلول المقارن فيه وان
كان مقارنا لزم التداخل وايضا لزم الدور او التسلسل ضرورة لافتقار
كل مقارن الى مكان والثاني باطل لان حلول الجسم في العرض غير معقول ولان
العرض حال في الجسم فاستحال حلول الجسم فيه والا لزم الدور ولان المتمكن
ينتقل عن مكان ولا يعقل انتقال الجسم عن العرض سلمنا لكن لا نسلم الحصر فانه
الجسم اول ما خلق الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن لانا نقول اما المكان فانه
قوله اما ان يكون جوهرا او عرضا قلنا هو عرض وحلول الجسم فيه امر معقول
فان ملاقاة الجسم بالسطح الحاوي امر معقول وهو معنى الحلول في المكان
هذا ان قلنا ان المكان هو السطح وان قلنا انه البعد كان امرا تقديريا
واما الحصر فانه ظ فان الجسم الباقي لا يخلو عن احد هذين على ان هذا
النقض نافع للمستدل لانه انما سعى ليبين ان الاجسام محدثة فلا
ما ذكره بالجسم الحادث قال اما بيان حدوثهما فاما الحركة فلان كل فرد
فالمجموع كذلك لانها اما ان يوجد شيء منها ازلا فيكون الحادث ازليا

او لا فيكون الكل حادثا اقول هذا بيان دعوى الثالثة وهو بيان حدوث
الحركة والسكون اما الحركة فيدل على حدوثها وجوه الاول ان كل فرد من افراد
الحركات حادث فالمجموع كذلك اما الاولى فظاهرة لان الحركة تستدعي
المسبوقية بالغير فلا تكون ازلية وايضا هذا حكم متفق عليه واما الثانية لتقدم اما
ان توجد في الازل شيء من هذه الحركات اولا فان كان الاول لزم ان
يكون ذلك الفرد ازليا وهو حادث هذا خلف وان كان الثاني
لزم حدوث الكل وهو المط قال ولانها مسبوقة بالعدمات وهي
ازلية فان قارنها شيء منها ساوى المسبوق والسابق والا حدثت
اقول هذا وجه ثان دال على حدوث الحركة وتقريره ان نقول كل واحد
من الحركات حادث لما مر فيكون مسبوقا بعدم لا اول له فمجموع الحركات
كل واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له فمجموع العدمات حاصلة في الازل
فلا يخ اما ان يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات اولا والاول باطل
لانه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود وهو مح فان العدم سابق
على وجود ذلك الفرد الازلي وكلاهما موجودان في الازل هذا خلف
وان لم يوجد في الازل مع العدمات شيء من الوجودات لزم حدوث

مجموع

مجموع الوجودات وهو المط قال ولانها من زمان الطوفان جملة ومن
زماننا اخرى فنطبق فان لم يتفاوتا تساوى الوجود والعدم والا تناهت
احديهما فتناهتا اقول هذا وجه ثالث على ان الحركة حادثة وتقريره
انا ناخذ مجموع الحركات من زمان الطوفان الى الازل جملة مرة
ومن زماننا الى الازل جملة اخرى ونطبق احدى الجملتين بالاخرى بان نجعل
الجزء الاول من احدى الجملتين مقابلا للاول من الاخرى والثاني للثاني
وهكذا فان استمر استعدادهما كان وجود الجملة الزائدة من الحركات كالحاصل
من زماننا الى زمان الطوفان وعدمها عبارة واحدة وهو باطل بالبديهة
وان انقطعت الناقصة لزم تناهيها ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة
لانها انما زادت عليها بقدر متناه وهو من زماننا الى زمان الطوفان
وكلما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو متناه فالجملتان متناهيتان وهو المط
قال واما السكون فلانه لو كان ازليا لما عدم فانه اما واجب او مستند اليه
والتالي باطل اتفاقا ولان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات
واما الثاني فظ اقول لما بين ابطال قدم الحركة شرع في ابطال قدم السكون
وتقريره ان نقول لو كان السكون ازليا لما عدم والتالي باطل فالمقدم مثله

بيان الشرطية انه لو كان السكون ازليا لكان اما واجبا لذاته او ممكنا لذاته
فان كان واجبا لذاته استحال عدمه وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من علة
فعلته اما واجبة الوجود او ممكنة الوجود فان كانت واجبة الوجود استحال
عدمها ويلزم من استحالة عدم العلة استحالة عدم المعلول وان كانت ممكنة
لذاتها لم يكن لها بد من علة والدور والتسلسل باطلان على ما يأتي فلزم الانتهاء
الى واجب الوجود ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله فقد ظهر
انه لو كان ازليا لما صح عدمه لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في السكون
الازلي قادرا مختارا واثر القادر يجوز عدمه مع بقائه لانا نقول الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر عن قادر لان القادر هو الذي يؤثر بواسطة
الداعي ويستحيل دعوى الداعي الى شيء موجود بل الى معدوم فكل اثر لمختار
يجب ان يكون حادثا واما بطلان التالي فظاهر اما اولا فلان الخصم معترف به
واما ثانيا فلان مقولة الوضع غير واجبة للبسايط ولا للمركبات واعلم
ان الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض و
بسبب انتساب اجزائه الى الامور الخارجية عنه كالقيام والقعود والجسم
البسيط اذا لاقى غيره لا بد له من هذه المقولة بان يكون على يمينه او يساره

بمعنى القادر

تعريف الوضع

او غير ذلك من الاوضاع ويكون ملاقيا له بطرف من اطرافه وكل طرف
من البسيط فانه مساو للطرف الاخر فيصح على ذلك البسيط ان يلاقي
ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه وانما يصح عليه ذلك اذا تحرك وكل
جسم فانه يصح عليه الحركة فكون السكون ممكن الزوال فاذا كانت البسايط
كذلك فالمركبات ايضا كذلك لانها مركبة من البسايط التي يجوز عليها الانفصال
فقد ثبت ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين واما الثاني
وهو ان كل ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فضروري لا يقال لا يلزم من
كون الشيء لا ينفك عن غيره ان يكون هو ذلك الغير فان الجسم لا ينفك
عن العرض ومع ذلك فليس هو بعرض لانا نقول الفرق حاصل فان البديهة
قاضية بان ما لا يسبق المحدث فانه يجب ان يكون محدثا ولا يلزم من
ذلك ان يكون ما لا ينفك عن العرض يجب ان يكون عرضا **قال**
فان قلت نمنع المغايرة والملازمة **اقول** لما فرغ من الاستدلال
اشار الى ما يعترض به المخالف وبدأ بالمناقضة فقال لو كان الجسم
ازليا لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا فيلزم ان هناك حركة و
سكونا مغايرين للجسم ونحن نمنع المغايرة فلم لا يجوز ان يكون الجسم

يبتني

هو عين الحركة والسكون سلمنا ان الحركة والسكون مغايران للجسم لكن نمنع الملازمة
بين الجسم والحركة والسكون فانه يجوز ان يكون جسم غير متحرك ولا ساكن
قال قوله وان لم يوجد ازلا كان حادثا ثم الجواز حدوث كل فرد وعدم
حدوث الكل او الكلي اقول هذا ايراد على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
على حدوث الحركة فان المستدل قال اولا ان لم يوجد في الازل شيء
من الحركات كانت الحركات حادثة والا كان بعض افرادها قديما هف
والاعتراض ان هذا يدل على حدوث كل فرد فرد ولا يلزم من ذلك
حدوث كل الافراد سلمنا حدوث كل الافراد لكن نمنع حدوث
الكلي من حيث هو كلي قال قوله مسبوقة بالعدمات قلنا هذا بناء
على وجود الازل وليس وانما هو امر تقديري اقول هذا ايراد
على الوجه الثالث وهو ان مجموع العدمات حاصل في الازل فان وجد معها
شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق فالاعتراض ان هذا
مبني على ان الازل شيء محقق يصح ان يكون ظرفا للعدمات والوجودات
وليس كذلك وانما هو امر فرضي تقديري معناه تقدير اوقات لا
نهاية لها او عدم المسبوقية بالغير قال قوله ان تفاوتت تناهت قلنا

ممنوع

ثم لمعلوماته تعالى ومقدوراته وتضعيف الالف والالفين اقول
هذا ايراد على الوجه الثالث وهو برهان التطبيق وتقريره لا نم ان كل
ما كان انقص من غيره يجب ان يكون متناهيا فان معلومات الله تعالى
اكثر من مقدوراته لان معلوماته تندرج تحتها الواجب والممكن والممتنع
واما المقدورات فليست الا الممكن ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات
غير متناهية وايضا فانا ضعفنا الالف مرارا لا نهاية لها والالفين
مرارا لا نهاية لها حدثت الجملتان احدهما انقص من الاخرى مع عدم
تناهيهما فلم لا يجوز ان يكون الجملتان الحادثتان احدهما من زمان
الطوفان الى الازل والاخرى من زماننا الى الازل متفاوتتين
وان كانا غير متناهيتين قال سلمنا لكن لا نم ثبوت السكون في الازل
امتناع عدم القديم لجواز توقفه على شرط عدمي ازلي فيجوز زواله
لزوال شرطه اقول لما فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع
في الاعتراض على حدوث السكون وقال لا نم ان السكون امر ثبوتي
وتقريره هذا السؤال ان المستدل قال لو كان السكون ازليا لما جاز
عدمه اورد المعترض المنع ههنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقا

مما الاعراض

لان الازلي على قسمين عدمي وثبوتي فالازلي العدمي يجوز زواله والا
لما صح حدوث العالم فعلى هذا التقدير توجه اعتراض المعترض بانه
يجوز ان يكون السكون عدميا ويكون ازليا ولا يلزم من ذلك امتناع
عدمه ثم بعد تسليم ان السكون امر ثبوتي وجه الاعتراض من طريق
اخر وقال سلمنا ان السكون ثبوتي ولكن لا نسلم ان القديم الثبوتي
مطلقا يمتنع عدمه وذلك لان القديم الثبوتي على قسمين مطلق
ومشروط فالمطلق يمتنع عدمه والمشروط على قسمين مشروط بشرط
ثبوتي وهذا ايضا يمتنع عدمه ومشروط بشرط عدمي وهذا يجوز عدمه
لعدم شرطه العدمي الازلي فلم لا يجوز ان يكون السكون وان كان ثبوتيا
مشروطا بشرط عدمي ازلي يجوز زوال الشرط فيجوز زوال السكون
قال ونعارض بان العلة التامة ان كانت قديمة فهو قديم والا
ترجح الممكن بلا مرجح وان كانت حادثة تسلسل **اقول** لما فرغ من المناقضة
في المقدمة شرع في المعارضة في المطلوب وقد عارض هنا بخمس شبه
الشبهة الاولى وهي اقواها ان العلة التامة المستجمعة لجميع جهات المؤثرية
لا يخ اما ان يكون قديمة او حادثة فان كان الاول لزم قدم العالم

لان عند

لان عند وجود العلة التامة لو جاز عدم المعلول فلنفرض عدمه في وقت
ووجوده في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم
اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول اولا فان كان الاول لم يكن المرجح المفروض
اولا تاما وقد فرضناه تاما هف وان كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح
وهو مح وان كانت العلة التامة حادثة افتقرت الى علة اخرى وتلك العلة
اما قديمة فيلزم قدم الحادث او محدثة فيلزم التسلسل **قال** ولانه يمكن
ازلا فواجب والا لكان محالا وجوده ازلا **اقول** هذه هي الشبهة الثانية
وتقريرها ان يقال العالم ممكن الوجود في الازل واذا كان ممكن الوجود
في الازل كان واجب الوجود في الازل اما المقدمة الاولى فلانه لو لم يكن
ممكن الوجود في الازل لكان اما واجب الوجود في الازل او ممتنع الوجود
في الازل فان كان الاول لزم قدم العالم وان كان الثاني استحال وجود
العالم فيما لا يزال لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان
واما المقدمة الثانية فلانه لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده في
الازل لان المحدث هو المسبوق بالغير والازلي هو الذي لا يسبقه
غيره فالجمع بينهما مح وظاهر انه لو كان محدثا لاستحال وجوده في الازل

ولو استحال وجوده في الازل لم يكن ممكن الوجود في الازل وقد بينا
انه ممكن الوجود في الازل هذا خلف قال ولانه لابد له من حامل اقول
هذه هي الشبهة الثالثة وتقريرها ان كل محدث فانه لابد وان يكون
قبل حدوثه ممكن الوجود لما بينا فامكان الوجود سابق على وجود الحادث
ولا يجوز ان يكون امرا عدميا والا لما بقي فرق بين عدم الامكان
وبين امكان معدوم هف فهو معنى ثبوتي ولا يجوز ان يكون قدرة
القادر عليه لانا نقول انما كان القادر قادرا على الفعل لانه ممكن فلو كان
الامكان هو نفس القدرة كان تعليلا للشيء بنفسه فهو مغاير للقدرة
وهو اما جوهر او عرض والاول باطل لان الامكان انما يعقل بين شيئين
فهو من الامور النسبية والجوهر ليس من الامور النسبية فالامكان ليس بجوهر
فهو عرض لا بد له من محل وهو ان كان محدثا لزم افتقار المحل الى محل اخر
ويتسلسل فهو قديم وهو المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة
لاستحالة انفكاكها عنها لانها لو انفكت عنها لكانت اما ذات وضع
او غير ذات وضع والثاني باطل والا لكان عند حلول الصورة فيها
ان لم يحصل في وضع معين كان الجسم خاليا عن الوضع هف وان حصل

في وضع

في وضع معين لزم تخصيصها باحد الاحياز المتساوية اليها من غير مخصص
هف لا يقال المخصص بعض الاحياز لاجل الصورة النوعية لانا نقول نسبة
الصورة النوعية الى جزئيات ذلك الحيز واحدة فيلزم المحال وان كانت
ذات وضع كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما ولو كانت جسما
مقارنة للصورة والنقطة لا وجود لها بانفرادها والا لكان اذا وصل
اليها طرفا خطين ان لم يمنعها عن الملاقاة لزم مداخلة طرفي الخطين
النقطة والنقطة مباينة للخطين فطرفاهما مباينان لها هف فان منعتهما
لزم انقسامها والخط والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لهذا بعينه واذا
ثبت قدم المادة وانها تستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة
ايضا ويلزم من ذلك قدم الجسم قال ولانه بعد عدمه بعدية زمانية
فلابد من زمان فلابد من حركة فلابد من جسم اقول هذه هي الشبهة
الرابعة وتقريرها ان العالم لو كان محدثا لكان وجوده بعد عدمه
بعدية زمانية لانك ستعلم ان اقسام التقدم خمسة احدها التقدم
بالزمان وخاصته انه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتاخر وانما
يكون ذلك بان يكون المتقدم موجودا في زمان والمتاخر موجودا في زمان

وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر فيكون التقدم والتأخر لاحقين
للشيء بتوسط التقدم والتأخر اللاحقين للزمان اذا تقرر هذا فنقول
عدم العالم لو كان متقدما على وجوده بهذا النوع من التقدم لزم وجود
الزمان حال عدم العالم ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان محدثا والا
لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان فيكون الزمان موجودا حال
ما فرض معدوما هف واذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث
الحركة لانك ستعلم ان الزمان مقدار الحركة فيستحيل وجوده بدونها
والحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم فيلزم من ذلك قدم الجسم
قال ولانه متأخر عن القديم اما بمدة متناهية فيكون الكل حادثا
او غير متناهية فالقدم لازم لما مر وايضا يتوقف على لا تناهي فلا
يوجد اقول هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها ان العالم اما ان لا
يكون متأخرا عن الباري تعالى او يكون فان كان الاول لزم القدم او
حدوث الباري تعالى وان كان الثاني فان كان متأخرا عنه بمدة متناهية
لزم حدوث الباري لان المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون وجوده
ابتداء فيكون محدثا وان كان بمدة غير متناهية لزم محذوران الاول

قدم

قدم الزمان والثاني توقف وجود العالم على انقضاء مدة متأخر بها عن الله
تعالى غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال
فيكون وجود العالم محالا قال والجواب المغايرة ثابتة اذ لا يلزم من تصور
الجسم تصورهما سلمنا لكن لا يضر اقول لما فرغ من الاعتراضات شرع في
الجواب على الوجه المفصل فاجاب عن السؤال الاول وهو منع المغايرة
بين الجسم والحركة والسكون بانه لا يلزم من تصور الجسم تصور الحركة
ولا تصور السكون فيكون الجسم مغايرا لهما بالضرورة ثم لئن سلمنا عدم
المغايرة لكن هذا المنع لا يضرنا لانا قد بينا حدوث الحركة والسكون
فان كان الجسم هو نفس الحركة والسكون كان محدثا قطعا وهو المطلوب
قال والملازمة ظاهرة لما بينا اقول هذا جواب عن منع الملازمة
فان السائل سلم ان الجسم مغاير للحركة والسكون ومنع ملازمة الجسم
لاحدهما وهذا المنع فاسد فان الملازمة ظاهرة لان الجسم لا بد له
من مكان وهو لا يخلو اما ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه والاول
الساكن والثاني المتحرك وقد مضى ذكر هذا قال ولا يجوز حدوث
كل فرد ويمتنع حدوث الكل او الكلي قلنا مح فان الكل متقوم بالاجزاء

والكلي معدوم بدون الشخص اقول هذا جواب عن قوله لم لا يجوز ان يكون كل
فرد حادثا والمجموع ليس بحادث او الكلي وهو نوع الحركة من حيث هو هي
ليس بحادث وتقرير الجواب انه يلزم من حدوث كل فرد حدوث كل
المجموع وحدوث الكلي النوعي اما الاول فلان الكل متقوم بالاجزاء
ويستحيل وجود المركب بدون اجزائه فاذا كانت اجزاؤه حادثة
كان المركب منها وهو الكل المجموع بالضرورة حادثا واما الثاني فلان
الكلي النوعي يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو بل لا بد له من
تشخص في الخارج يوجد في ضمنه فاذا كان ذلك النوع ازليا وجب ان
يكون تشخص ما ازليا وتشخص ما يستحيل ان يكون ازليا فالنوع يستحيل
ان يكون ازليا قال قوله الازل امر تقديري قلنا نعم لكنه يصح تقدير
مقارنته غيره له اقول هذا جواب عن قوله الازل امر تقديري ليس
له وجود في الخارج فيستحيل ان يكون العدم مقارنا له وتقريره انا نسلم
ان الازل امر تقديري ولكن يصح مقارنة غيره له تقديرا وذلك
بان نقول لو كان ههنا ازمنة لا تتناهى لكان العدم مصاحبا لها وح
يتم الدليل قال قوله معلوماته زائدة قلنا تلك امور فرضية معناه انه لا

ينتهى

الى حد
لا ينتهى الا ووراءه شيء اخر اقول هذا جواب عن النقض وهو قوله ان
التفاوت لا يستلزم التناهي فان معلومات الله تعالى ومقدوراته متفاوتة
ومع ذلك فهما غير متناهيين والجواب ان المقدورات والمعلومات امور
مقدرة ليس لها وجود محصل بل مقدرة على معنى انه لا يخرج من مقدورات
الله تعالى شيء الى الوجود الا ويجوز حصول شيء اخر بعده فالتفاوت
فيها لا يستلزم التناهي كالحوادث المستقبلة فانها غير متناهية وان
تفاوتت لما كانت موجودة تقديرا لا تحقيقا وليس كذلك الحوادث
التي لا تتناهى اذا كانت قد وجدت فان تلك امور فرضية قد ثبت لها
الوجود وحصل فاستلزم التفاوت فيها التناهي قال قوله لا نم سبق
السكون قلنا السكون والحركة المرجع بها الى الحصول والخلاف بعد
واحدهما ثابت فكذا الاخر اقول هذا جواب عن قوله السكون امر عدمي
فجاز ان يكون ازليا ويعدم وتقريره ان السكون عبارة عن حصول
الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحركة حصوله في الحيز اقل
من زمانين فالحركة والسكون ماهيتهما واحدة وهو الحصول في الحيز
وانما افترقا بامر عرضي فان بقاء احدهما ازيد من الاخر لا يدل على

المغايرة الذاتية والا لكانت ماهية الباقي مغايرة لماهية الحادث والكم

الباقي فيا هف واذا كانت الماهية واحدة فيهما وكانت احدى الماهيتين

ثبوتية اعني الحركة وجب ان تكون الاخرى وهي السكون كذلك قال

قوله يجوز توقف القديم على شرط عدمي قلنا العدم لا يصلح علة الوجود ولا جزأ

اقول هنا اعتراض قوله يجوز ان يكون السكون ثبوتيا وقديما ويصح عدمه لتوقفه

على شرط عدمي وتقريره ان الشرط اما ان يكون علة تامة في السكون واما ان يكون جزءا

من العلة التامة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون ذلك الشرط عدميا و

ثبوتيا والا لكان العدم علة الوجود او جزء العلة وهو محال بالضرورة قال

قوله في المعارضة ان كانت قديمة فهو قديم قلنا نعم في المختار لعدم الفرق

بينه وبين الموجب ونقارض بالنوعي اقول المتكلمون اجابوا عن هذه الشبهة

بستة اوجه ١ ان الباري قادر مختار ولا يلزم من وجود القادر المختار وجود اثره

معه لجواز ان يخصصه بوقت دون وقت لا الامر بخلاف العلة الموجبة

التي لا يجوز تخلف اثرها عنها والحاصل فالفرق بين القادر والموجب بهذا المعنى

٢ ان ما لا بد منه في المؤثرية قد كان حاصلا في الازل الا انه لا يلزم منه

حصول العالم في الازل لان الله تعالى علم انه لا يوجد العالم الا في وقت وجوده

فلو وجد

فلو وجد العالم قبل وجوده لزم مخالفة للعلم ومخالفة علم الله تعالى محال ٣

ان الله تعالى قد كان حاصلا في الازل بشروط المؤثرية الا انه اراد ايجاد العالم

في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده واذا تعلقت الارادة بايجاده في

وقت خاص استحال حصوله قبل ذلك الوقت ٤ ان الزمان من جملة العالم وهو

حادث فلا يكون له قبل حتى يقال لم لا يوجد قبل ان يوجد ٥ ان الله تعالى

قد كان حاصلا في الازل بشروط المؤثرية الا انه لم يوجد منه العالم

قبل وجوده لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة يستحيل حصولها قبل ذلك الوقت

٦ ان الله تعالى قد كان حاصلا في الازل بشروط المؤثرية الا انه لم يوجد

منه العالم في الازل لان الازلية تنافي وجود العالم ومع حصول المنافي

لا يكون المعلول العلة التامة حاصلة واجاب المصنف عن هذه الوجوه

بشيء واحد وهو انهم قالوا حاصل هذه الوجوه ان ما لا بد منه في المؤثرية

لم يكن بتمامه حاصلا في الازل فيكون اخر تمم احد القسمين اللذين ذكرناهما

اما الاول فلان وجود العالم عن القادر المختار اذا كان متوقفا على تخصيصه بوقت

من غير مخصص فتقول ذلك التخصيص لم يكن حاصلا في الازل فلا تكون العلة التامة

حاصلة في الازل واما ثانيا فلان ذلك الوقت الذي علم الله تعالى ايجاد

فيه لم يكن حاصلا في الازل وهو شرط في المؤثرية فلم يكن كل ما لا بد منه في
المؤثرية حاصلا في الازل وايضا العلم تابع للمعلوم فلا يصح ان يكون علة
واما ثالثا فلان ذلك الوقت الذي تعلقت الارادة بايجاد العالم فيه
لم يكن حاصلا في الازل وهو شرط المؤثرية فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية
حاصلا في الازل واما الرابع فلان ذلك الوقت الذي حصل العالم فيه
لم يكن حاصلا في الازل فلا يكون كل ما لا بد منه حاصلا ازلا واما خامسا فلان
تلك المصلحة لما لم يكن موجودة الا في ذلك الوقت وهي شرط في التاثير
لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل واما سادسا فلان وجود
العالم هو انتفاء الازل وانتفاء الازل لم يكن ثابتا في الازل فلم يكن كل ما لا بد منه
في المؤثرية حاصلا في الازل فالحاصل انكم قلتم ان كل ما لا بد منه
في المؤثرية لم يكن حاصلا في الازل وهو احد القسمين اللذين ذكرتماهما ...منا
منع التقسيم واعلم ان الاولى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث
اليومية وتقريره ان نقول الحادث اليومي موجود محدث فلا بد له من علة
فتلك العلة اما ان يكون قديمة او محدثة فان كانت قديمة لزم تقدم الحادث
وهو محال وان كانت محدثة لزم التسلسل وهو محال فما هو جوابكم عن الحوادث اليومية

هو جوابنا قال قوله صح ازلا لا من حيث ازلا قلنا مم فانما يكون المتجدد محالا
باعتبار التجدد ومعارض باليومي اقول هنا جواب عن الشبهة الثانية وتقريره
ان نقول لم ان العالم صحيح الوجود في الازل قوله فيلزم ان يكون واجب الوجود
في الازل قلت مم قوله والا لكان محدثا مستحيل وجوده ازلا وذلك
جمع بين الامكان والامتناع وهو محال قلنا لا نم ان الجمع بينهما محال فان
الشيء يجوز ان يكون ممكنا باعتبار ذاته وممتنعا باعتبار غيره كالمعلول
فانه من حيث هو هو ممكن وباعتبار عدم علته يكون ممتنعا كما انه باعتبار
علته يكون واجبا واذا ثبت امكان اجتماع وصفي الامكان والامتناع
لشيء واحد من جهتين فنقول العالم من حيث هو هو ممكن الحصول في الازل
ومن حيث انه متجدد يستحيل وجوده في الازل باعتبار التجدد لا باعتبار
ذاته وجواب اخر وهو المعارضة بالحادث اليومي فانا نقول
الحادث اليومي صحيح الوجود في الازل واذا كان صحيح الوجود في الازل
كان واجب الوجود في الازل لما بينتم ولما كان ذلك باطلا والا
لزم تقدم الحادث اليومي فكان ما ذكرتم باطلا قال والامكان على ما
والا التسلسل او وجب الممكن اقول هنا هو الجواب عن الشبهة الثالثة

وتقريره ان ثبوت الامكان ليس بثبوتي فلا يفتقر الى المحل اما الثاني فظ
فان الصفات العدمية لا حصول لها في الخارج فلا تفتقر الى محل موجود
في الخارج واما الاول فلانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون واجب الوجود
او ممكن الوجود والاول يلزم منه وجوب الممكن لان الصفة اذا كانت في جهة
الوجود وهي متوقفة في الوجود على الموصوف كان الموصوف اولى بالوجوب فيكون
الموصوف واجبا وايضا فان الصفة لا تعقل الا مفتقرة الى الموصوف فيستحيل
ان يكون واجبة والثاني يلزم منه التسلسل وايضا فانه صفة للممكن فيستحيل ان يكون
حالة في عين وقولهم انه لو كان معدوما لم يبق فرق بين عدم الامكان
وبين امكان معدوم ممنوع ومنقوض بالامتناع والحق ان الامكان والامتناع
والوجوب امور نسبية يعرض للماهية ذهنا عند مقايستها الى الوجود فلا
يحصولها في الاعيان قال وكذا الزمان ومعارض بسبق بعض اجزاء
الزمان على البعض اقول هذا جواب عن الشبهة الرابعة وهو المنع من وجود
الزمان فانما هو امر تقديري وهو عبارة عن مجموع اوقات والوقت مقارنة
بعض الحوادث للبعض كطلوع الشمس يعني قولنا وجئت يوم مبين اي
من طلوع الشمس وليس الزمان شيئا يحصل به مقارنة الحوادث

بعضها

بعضها البعض وايضا لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض اجزاء
الزمان على البعض يستدعي زمانا لذلك الزمان ويلزم من ذلك التسلسل وهو مح
لا يقال ان الزمان امر واحد ممتد من الازل الى الابد ليس فيه تقدم ولا
تاخر ولئن سلمنا ان بين اجزائه تقدما وتاخرا لكنه تقدم ذاتي فلم
يفتقر الى زمان اخر لانا نجيب عن الاول بانا نعلم بالضرورة ان اليوم ليس هو
امس وليس امس موجودا مع اليوم فكيف يعرض لشيء موجود مع معدوم
وحده ولان الاتفاق واقع على ان الزمان غير قار الذات وعن الثاني
من وجهين الاول ان اجزاء الزمان اما ان يكون متساوية او مختلفة
والثاني باطل على مذهبهم والا لزم تركيب الزمان من الامور المتباينة
والاول يستحيل ان يكون بعض تلك الاجزاء فيه متقدمة على البعض الاخر
لتساوي الاجزاء في الماهية الثاني انه اذا اعقل تقدم امس على اليوم بالذات
مع امتناع وجود متقدم مع متاخر فلم لا يعقل ذلك في العلم والوجود
قال ولكنا نتاخر بزمان متناه او غير متناه قلنا لا بزمان اقول هذا جواب
عن الشبهة الخامسة وتقريره ان التاخر لا يستدعي الزمان المحصل الزمان
المقدر بمعنى انه لو فرض قبل العالم ازمنة لا تتناهى لكان الله مصاحبا

البرهان الثاني على حدوث العالم

لتلك الازمنة وذلك لا يستدعي الزمان المحقق بل الزمان المقدر يعني
ان الله تعالى ليس بزماني فلا يقال انه متقدم على العالم او متاخر عنه او
الا على جهة المجاز وليس الحكم بان الله تعالى لا مع من هذه الاعتبارات الثلثة
الا كالحكم بان الله تعالى لا مع الا ان يكون خارج العالم او داخله وكما انه
يعبر في الشرع الوهمية عدم مقارنته وجوده تعالى للمكان فكذلك يعبر عليها
عدم مقارنته للزمان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال** برهان ثان
العالم ممكن وكل ممكن محدث بيان الاولى ان العالم مركب وكثير وستأتي
ان الواجب واحد وبسيط وبيان الثانية هو ان المؤثر ليس بموجب
والا لزم قدم الحادث اليومي والتسلسل **اقول** هذا برهان ثان على حدوث
العالم وتقريره ان هذا العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث بيان
الصغرى من وجهين الاول ان العالم مركب وواجب الوجود ليس بمركب
الثاني ان العالم كثير وواجب الوجود ليس بكثير فالعالم ليس بواجب الوجود
وبيان الكبرى ان ممكن الوجود لا بد له من مؤثر والا لزم الترجيح من غير
مرجح فالمؤثر في العالم اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا
لزم القدم للحادث اليومي او التسلسل لان علة الحادث اليومي اما ان تكون قديمة

او محدثة

او محدثة فان كان الاول لزم قدم الحادث اليومي وان كان الثاني لزم التسلسل
فثبت ان المؤثر في العالم قادر مختار وكل اثر لقادر مختار فهو محدث لان
المختار انما يفعل بواسطة القصد الى الفعل والقصد لا يتوجه نحو شيء حاصل
وانما يتوجه الى امر معدوم **قال** سؤال الحكماء ببطلان التسلسل مطلقا
وهو مم اذ شرطه وجود الاجزاء معا والترتيب الوضعي او الطبيعي
واشتراطهما مم سلمنا لكنهما حاصلان على تقدير الموجب **اقول** لما حكم
في الاول بلزوم التسلسل وادعى بطلانه ورد عليه الاعتراض من الحكماء
بان التسلسل ليس بباطل مطلقا بل بشرط بطلانه امران الاول وجود الاجزاء
دفعة واحدة الثاني الترتيب بين تلك الاجزاء اما الترتيب الوضعي كما
في المقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكل ما قابل لاحد
هذين الامرين دون الاخر يجوز عدم التناهي فيه كالحركات فانها
وان كانت ذات اجزاء مرتبة الا انها لم تجتمع في الوجود صح دخول عدم
التناهي فيها وكالنفوس فانها وان كانت ذات افراد مجتمعة في الوجود
لكن لما لم يكن بعض تلك الافراد علة للبعض وليست مترتبة فانتفى
عنها الترتيب بعينه امكن دخول عدم التناهي فيها وانما اشترطوا

ابطال

هذين الامرين لان البرهان الدال على ابطال التسـ وهو برهان التطبيق
لا يتعلق بما لا اجتمع فيه هذان الشرطان والجواب المنع من اشتراط هذين
الامرين فان البرهان عام في ابطال التسـ وسياتي ثم وان سلمنا
ان التسـ مشروط بهذين الامرين لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير
الموجب فانا اذا قلنا ان المؤثر موجب فعلة هذا الحادث لا يجوز ان يكون
قديمة والا لزم تخلف المعلول عن علته واذا كانت حادثة وجب
ان تكون مجامعة له في الوجود والا لزم ما ذكرنا ثم الكلام في تلك
العلة الحادثة كالكلام في الحادث فيلزم منه اجتماع علل ومعلولات
دفعة واحدة ويلزم منه حصول شرطي التسـ وهو بط فكون ذلك التقدير
باطلا قال وهو باطل لان المؤثر في المجموع اما جميع الاجزاء او البعض
او الخارج ويلزم من الاول والثاني تاثير الشيء في نفسه والثالث ينقطع
اقول لما حكم ببطلان التسـ شرع في الحجة على ذلك وتقريرها ان نقول
مجموع الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة وكل ممكن لا بد له
من المؤثر فالمؤثر في مجموع الممكنات اما ان يكون نفسه ويلزم من ذلك
تقدم الشيء على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول هف وان كان

المؤثر

المؤثر فيه الاجزاء فاما ان يكون جميع الاجزاء او بعضها والاول بط لان جميع الاجزاء
هي نفس ذلك المجموع ويلزم منه ما مر وان كان بعض الاجزاء وجب ان يكون
ذلك مؤثرا في نفسه لان المؤثر في مجموع امور لا يزيد على الاحاد مؤثر
في تلك الاحاد بالضرورة وان يكون مؤثرا في علته وعلة علته الى ما لا
نهاية له ويلزم منه ذلك تقدم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب
هذا خلف وان كان امرا خارجا عنها لزم الانقطاع لان ذلك الخارج
ان كان ممكنا كان بعض الاحاد ونحن قد فرضنا ذلك المؤثر خارجا
هف وان كان واجبا لزم الانتهاء الى الواجب فينقطع السلسلة ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع جملة احاده فيكون كل واحد
من تلك الاحاد علة ناقصة وجميع الاجزاء علة الجملة قوله جميع الافراد هي
عين الجملة قلنا ممنوع وايضا لم لا يجوز ان يكون المؤثر في تلك الجملة هو بعض الافراد
قوله يلزم ان يكون مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل افراده ممنوع
فان المجموع كالمجموع صادر من واجب وممكن مع الواجب ولا يلزم ذلك ان يكون الواجب
علة في نفسه والاقرب في ابطال التسـ برهان التطبيق وهو انا نفرض جملة لا متناهية
من المعلول الاخير وجملة اخرى انقص منها بواحد ونطبق احدى الجملتين بالاخرى ويلزم

انقطاعهما قال تنبيه الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلمين أقول
لما استدل على حدوث الاجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والمحدث والقديم
وغير ذلك مما هو نافع في هذا المطلوب وفيه مباحث متعلقة بذلك فالجسم عند المتكلمين
عبارة عن الطويل العريض العميق وهو في المشهور لا يحصل الا من ثمانية جواهر فان
الجوهرين اذا اجتمعا حصل منهما خط فاذا انضم خطان حصل منهما سطح
واذا انضم سطحان حصل منهما جسم وقد يقال الجسم على المنقسم مطلقا قال
وقالت الحكماء انه يطلق على معنيين احدهما الكم المتصل القار المنقسم في الجهات الثلاث
أقول هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكم واقسامه فنقول الكم قد عرفه قوم
بانه ما يوجد فيه المساواة واللامساواة وهو تعريف دوري فان المساواة
انما تعرف بانها اتفاق في الكمية والأولى في تعريفه ان يقال الكم ما يمكن ان يوجد فيه
واحد عاد ويندرج فيه المتصل والمنفصل عن ان وجود الواحد في المنفصل
واجب وفي المتصل ممكن بالامكان الخاص فذكر في التعريف ما يشملهما وهو
الامكان العام اذا عرفت هذا فنقول الكم اما ان يكون متصلا او يكون منفصلا
فالمتصل هو الذي يوجد بين اجزائه حد مشترك يكون ذلك الحد نهاية لاحد القسمين
وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك والمنفصل هو العدد لا غير والمتصل اما ان يكون

قار

قار الذات او لا يكون ونعني بالقار الذات ما يجتمع اجزاؤه في الوجود فالذي ليس بقار
هو الزمان لا غير والقار اما ان يكون منقسما في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو
السطح او في جهات ثلث وهو الجسم التعليمي وهذه الانواع اعراض اما العدد فلتقومه
بالمعدودات واما الزمان فظاهر انه ليس بثابت جوهريته مستقرة في الوجود واما الخط
والسطح فلانهما انما يعرضان للجسم بعد تناهيه والسطح وهو غير داخل والجزء لا يعرض بعد
عارض واما الجسم التعليمي فلانه يتبدل والذات باقية بحالها تارة يكون مكعبا واخرى
واخرى مستطيلا فالطول والعرض والعمق تتبدل عليها وذاتها باقية فهي اعراض
قائمة بها وبعض المتكلمين نفى هذه الانواع اما العدد فلانه لو كانت العشرية
مثلا صفة موجودة واحدة فان قامت بكل واحد من اجزائها لزم حلول العرض
الواحد في المحال المتعددة وايضا يكون كل واحد من تلك الاجزاء هو الكل هف
وان قامت بواحد من تلك الاجزاء لزم المحال المذكور ايضا فاذن ليست العشرية
صفة قائمة بالوجودات وانما هي امر ذهني ووصف اعتباري واما الزمان فقد مضى
واما الخط والسطح بالمعنى الذي ذكروه لو كانا موجودين لزم انقسامهما في
الجهات الثلث ضرورة وجوب انقسام الحال لانقسام المحل واما الجسم فلو كان موجودا
لكان اما قائما في شيء متعدد او لا والاول باطل والا لزم اجتماع الامثال او تراخيه

بالوحدات ظ

والثاني بطـ فان للجسم طولا وعرضا وعمقا يتخلل عروض هذه المعاني لزمه

والتداخل

العظم والتسلسل قال والثاني الجوهر القابل للابعاد اقول هذا هو المعنى الثاني
للجسم وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم فالجوهر
جنس والقابل للابعاد فصل وهذا هو الجسم الطبيعي وقد اورد على ذلك ان
الجوهر ليس بجنس لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود عارض
وتقييده بالعدمي لا يصيره جزءا وايضا لو كان جنسا لكان فصله جوهرا
لان مقوم الجوهر جوهر ويلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل فالفصل ليس
بفصل ويلزم التسلسل وقابلية الابعاد لا يجوز ان يكون فصلا لانها ليست
بموجودة والا لزم التسلسل ضرورة كونها من العوارض النسبية لانها من المقولات
وايضا هذا الحد منطبق على السطح والجواب عن الاول ان كون الجوهر جنسا
غير معلوم لتوقفه على كونه مقولا على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالنواطق
في جواب ما هو ولا شك بان معرفة ذلك من اعسر العلوم ثم ان ما ذكر من
التزييف غير وارد فان كون الجوهر موجودا لا في موضوع عارض من عوارض
الجوهر لازم له ولازم الجنس ليس بجنس وقوله لو كان الجوهر جنسا لكان فصله
جوهرا ويتسلسل انما يلزم التسلسل ان لو كان الجوهر مقوما للفصل وليس كذلك
بل الجوهر عارض للفصل واذا قيل مقوم الجوهر جوهر لا يعني بذلك ان كون الجوهر

داخلا

داخلا في طبيعته بل ان يكون مقولا عليه فاندفع ما ذكروه من المحاذير
وقابلية الابعاد ليست بفصل وانما الفصل هو القابل للابعاد لان الفصل محمول
والقابلية ليست بمحمولة وانما المحمول هو القابل ولا يمكن ان يكون القابل الامور النسبية
وعن الثاني ان السطح لا يمكن فرض قبولها للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القوائم منها الا بتوسط الصورة اما الجسم فانه قابل لها لذاته بل لذلك قال
الجوهر هو الموجود لا في موضوع اقول الجوهر يطلق على معنيين الاول
حقيقة الشيء وذاته والثاني الموجود لا في موضوع والمراد بالموضوع هنا
المحل الذي يستغني عن الحال ويقوم الحال كالجسم والعرض فهو اخص
من المحل فعدمه اعم من عدم المحل فان الجوهر اما ان يكون في المحل او لا يكون
والاول هو الصورة والثاني اما ان يكون محلا او لا يكون والاول هو المادة
والثاني اما ان يكون مركبا من الحال والمحل او لا فالاول الجسم والثاني اما ان
يكون مدبرا للبدن او لا والاول النفس والثاني العقل والجوهر احد الاجناس
العوالي العشرة في المشهور قال والعرض هو الذي يحل الجسم ولا بقاء له
كبقاء او الموجود في الموضوع اقول لما عرف الجوهر اخذ يعرف العرض
بحسب مذهبه عند المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد عرفوه بانه الموجود في

الجسم ولا بقاء له كحقائه لا يقال من الاعراض ما يبقى كالكيفيات دائما كسواد الزنجي
لانا نقول ان هذا العرض وان كان لا يزال الا انه لا يبقى كحقائه فانه انما
يبقى بالكيفيات وليست الكيفيات انما تبقى به وهذا التعريف ليس مما اصطلح عليه المتكلمون
باسرهم فان منهم من يرى ان الارادة والكراهة لله تعالى عرضان غير قائمين
بالجسم كذلك الفناء عند بعضهم واما الحكماء فقد عرفوه بانه الموجود في موضوع اي في
محل مستغن عنه ومقوم له قال وهو مقول على تسعة اجناس عوالي الاول
ذهب الحكماء الى ان العرض مندرج تحت اجناس تسعة هي اجناس الاجناس
اندراج المعروض تحت العارض فان العرضية من الامور الخارجية فالاول
الكم وعرفته وعرفت اقسامه ب الكيف وهو هيئة قارة لا يوجب تصورها
تصور امر خارج عن محلها ولا يوجب القسمة واللاقسمة في حاملها اقتضاء اوليا
فالهيئة كالجنس يخرج عنها الجوهر والقارة تخرج الزمان ومقولتي الفعل
والانفعال والقيد الثالث يخرج الاعراض النسبية والرابع يخرج الكم
والخامس يخرج النقطة والان فقد عدم الاقتضاء بالاولية لدخل فيه
العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاء اوليا بل بواسطة
اقتضاء المعلوم له وانواعه اربعة آ الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي الملكات

الموجود في م

كالعلوم

كالعلوم والا فهي الحالات كالظنون و ب الكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة
كحرارة النار فهي انفعاليات وان كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات
و ج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية و د
الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهي القوة وان كانت نحو
التأثر فهي اللاقوة ج المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة
ومن خواصها وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوة او بالفعل
د الاين وهو نسبة الشيء الى المكان ه متى وهو نسبة الشيء الى الزمان
و الوضع وهو الهيئة العارضة للجسم بسبب انتساب بعض اجزاءه
الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود
ز الملك وهو نسبة التملك وقيل احاطة الشيء بغيره المنتقل بانتقاله
ح الفعل وهو التأثير ط الانفعال وهو التأثر والمتكلمون انكروا وجود
الاعراض النسبية والا الاين وعند جمهور الاوائل ان هذه الاعراض
التسعة مع الجوهر هي اجناس الموجودات الممكنة وآ اعلم ان جنسية
كل واحد منها يتوقف على كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطؤ
ويكون جزءا منها وذلك غير معلوم وايضا فان انحصار الاجناس فيما عد

ما لم يتم عليه برهان ولا جاز ذلك تشكك فيه الشيخ قال وعند المتكلمين أحد
وعشرين الأول العرض عند المتكلمين ينقسم على ثلثة وعشرين جنسا آ الكون
وهو عبارة عن الحصول في الحيز الذي يسميه الحكيم أينا وهو جنس لأنواع أربعة
الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث و
الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ب اللون وهو جنس للسواد
والبياض والبواقي تتركب منهما وأبو هاشم جعلهما خالصين وأضاف إليهما
الحمرة والصفرة والخضرة ج الطعوم وهي تسعة الحلاوة والمرارة والملوحة
والحموضة والحرافة والدسومة والعفوصة والقبض والتفاهة د
المشمومات وهي الطيب والمنتن وليس لأنواعها أسماء إلا من جهة الموافقة
وهذه الأنواع الأربعة منها ما هو متماثل ومنها ما هو متضاد وفي جواز البقاء
عليها خلاف ومختلف الكون واللون متضاد والطعوم والروائح فيها خلط
مختلف غير متضاد ه الحرارة وهي مدركة لمسا و البرودة وهي مضادة
للأولى وقيل هي عدم الحرارة وهو خطأ فإنا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة
على ذاته والعدم لا يحس ز الرطوبة وهي مدركة لمسا ح اليبوسة وهي مضادة
للأولى ط الصوت وهو متماثل ومختلف وفي الفناء خلاف وهي يحصل بسبب

القرع

القرع أو القلع وليس بباقي ي الاعتماد وهو الذي يسميه الحكيم ميلا وهو محسوس
لمسا وهو إما لازم أو عارض فاللازم إن كان اعتمادا نحو السفل فهو الثقل
وإلا فهو الخفة والعارض أنواعه ستة بحسب تعدد الجهات واللازم باق على
خلاف فيه والعارض غير باق اتفاقا فهذه أنواع عشرة كلها حسية وحدها
مجرد الحياة يا التأليف وهو عرض حال في محلين عند أبي هاشم يقتضي صعوبة
التفكيك يب الحيوة وهي عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج في الصحيح
عند قوم وعند آخرين هي نفس الاعتدال يج القدرة وهي عند المعتزلة
عرض زائد على صحة البنية والصلابة عند قوم وعند آخرين هي نفس
صحة البنية والصلابة يد الاعتقاد وهو الحكم بالثبوت أو النفي وهو
إما أن يكون جازما أو لا يكون فالجازم إما أن يكون مطابقا أو لا يكون والأول
إما أن يكون ثابتا أو لا فالأول العلم والثاني التقليد والذي لا يكون مطابقا
هو الجهل المركب والذي ليس بجازم يكون الطرف الراجح ظنا والمرجوح
وهما والمساوي شكا واعلم أن الحق عندي أن العلم والظن من أنواع الاعتقاد
والوهم والشك ليسا من أنواع الاعتقاد يه الظن وهو الراجح من
الاعتقادين وقد ذكرنا أنه من أنواع الاعتقاد والمعتزلة جعلوه مغايرا له

وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد فان الاول قد يكون علما وظنا وجهلا
والثاني هو الظن يه النظر وقد مضى وهو غير باق يو الارادة وهو الميل العقلي
يز الكراهة وهو الاباء العقلي وهما متضادان ولكل منهما تضاد بل تخالف
وتماثل وهما غير باقيين يح الشهوة وهو الميل الطبيعي يط النفرة وهو النفار
الطبيعي وهما متضادان ولكل منهما تضاد ك الالم وهو عبارة عن ادراك
المنافي عند قوم ويحدث من تفرق الاتصال كا اللذة ادراك الملايم
من الانواع تفتقر الى الحياة كب الفناء وهو غير متحيز ولا حال في المتحيز
وفي وجوده وتجرده خلاف وهو ضد باق انتفاء كج البقاء وهو زايد
على استمرار الوجود عند قوم فهذا هو الكلام المختصر في هذه الاعراض والاستقصاء
ذكرناه في كتاب مناهج اليقين قال والحركة هي حصول الجسم في حيز بعد ان
كان في اخر اقول تعريف الحركة عند المتكلمين فان الجسم حال الحصول في المكان
الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فلابد ان الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني وربما شككوا ههنا بان الحركة ليست هي الحصول
الاول فانه لم يتحرك ولا الحصول في المكان الثاني فانه حال انتهاء الحركة
ولا مكان بين الاول والثاني وايضا فانها لو كانت موجودة فاما ان يكون منقسمة

او غير

او غير منقسم والاول يلزم ان لا يكون الحركة موجودة لان الماضي والمستقبل
معدومان والحاضر لو كان منقسما لزم ان لا يكون الحاضر حاضرا والثاني
يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزى والجواب عن الاول ان الحركة عندنا هي
عبارة عن الحصول في الحيز الثاني وقولنا ان ذلك هو حال انتهاء الحركة قلنا هنا
مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى وان بين الحصول في المكان الاول والثاني
مسافة يقطعها الجسم اما على مذهبنا من ثبوت الجزء فيندفع هذا المحذور وبهذا
يجيب عن الثاني على ان هذين الوجهين تشكيك في الضروريات فلا
يسمع قال وقيل كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة اقول هذا تعريف
ثان للحركة وهو تعريف الحكماء واعلم ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان
ثبوتها لها فان تلك الذات انما هي بالقوة متصفة بتلك الصفة وحصول
تلك الصفة كمال للذات اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان حاصلا في
المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن غير ثابت له فهو كمال
وهو بالقوة في ذلك المكان وحصوله في المكان الثاني لا يمكن الا بحركة
وقطع المسافة وتلك الحركة معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ايضا
لكن الحركة اسبق الكمالين فانها تحصل الكمال الثاني فهي كمال اول لما بالقوة

اى الجسم من حيث هو بالقوة وانما ذكرنا هذا القيد لان سائر الصفات [كالالوان]

لما بالقوة فى تلك الصفات الا ان الحركة لما كانت كمالا لما بالقوة متحركا لا

مطلقا بل من حيث هو بالقوة حاصل فى المكان الثانى وجب ذكر هذا القيد

ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات التى لا تؤدى الى كمالات اخر قال

هذا احد تعريفى الحكماء والثانى دورية اقول للحكماء تعريفات اخر للحركة لزمهم

الدور فيها وكان هذا التعريف احدهم من تلك فان بعضهم عرف الحركة

بانها الحصول على التدريج فاذا سئل عن معنى الحصول التدريجى قالوا انه [الحصول]

المطابق لاجزاء الزمان فاذا قيل لهم الزمان ما هو قالوا انه مقدار الحركة

فقد انتهى التعريف الى الحركة فهو دورى وكذلك قولهم الحركة هى الحصول

يسيرا يسيرا وكذلك قولهم الحركة هى الحصول لا دفعة فاذا سئلوا عن معنى

الدفعة قالوا انه الحصول فى الآن فاذا سئلوا عن الآن ما هو قالوا انه

طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فدار وكذلك قولهم الحركة هى الخروج من المبدأ

والمنتهى بحيث اى آن فرضته يكون الجسم حاصلا فى حد لا يكون قبله

ولا بعده حاصلا فيه وهذا مع اشتماله على الآن المعرف بالزمان المعرف

بالحركة مشتمل ايضا على القبل والبعد الذى لا يعرفان الا بالزمان المعرف

بالحركة

بالحركة قال والسكون حصوله فى حيز اكثر من زمان او عدم الحركة عما من

شانه ان يتحرك اقول التعريف الاول للمتكلمين والثانى للحكماء فان السكون

عندهم عدم الحركة لا مطلقا فان العرض لا يقال له ساكن والامور المجردة

لا يقال انها ساكنة والجسم فى الآن الواحد لا يقال له ساكن لما لم يكن من

شانه ان يتحرك فهذا القيد الاخير لا بد منه فى تعريف السكون قال

والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر فى المسافة لا فى الزمان

والا لدار اقول الزمان قد يعرض فيه تقدم وتاخر لاجزائه بعضها على

بعض تقدما لا يمكن ان يجامع المتقدم منها المتاخر والمسافة ايضا تشتمل على

اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ولما كانت الحركة مطابقة لهما

تزيد بزيادتهما وتنقص بنقصانهما وتنقسم بانقسامهما عرض لها هذا

النوع من التقدم وحصل لها بسبب هذه التقدمات آنات كانت معدودة

ومقدرة فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتاخر

العارضات لها بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض لا بسبب التقدم والتاخر

اللاحقين لها بسبب الزمان والا لزم الدور قال هو موجود عند الحكماء

لان المتحرك السريع يقطع نصف ما يتحرك البطىء فى نصف زمانه فان كان

منقسم الى كم او ذو كم **اقول** الحكماء ذهبوا الى ان الزمان امر موجود ممتد من الازل
الى الابد واستدلوا على وجوده بانا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة بقدر ما من سرعة
وفرضنا معه متحركا آخر تلك السرعة وابتديا معا وانتهيا معا فانهما يقطعان
مسافة واحدة ولو ابتدا احدهما دون الآخر وانتهيا معا وجد الثاني قد قطع
اقل من الاول ولو ابتدا مع بطيء وانتهيا معا وجد البطيء قد قطع اقل ويقطع
تلك السرعة في نصف الزمان نصف المسافة فاذن بين ابتدا المتحرك المذكور
وانتهائه امكان قطع تلك المسافة بسرعة معينة وامكان اخر اقل من ذلك الامكان
ويكون الامكان قابلا للقسمة فهو موجود وكل قابل للقسمة فهو اما كم او ذو كم
فذلك الامكان اما ان يكون كما او ذا كم **قال** فان كانت مقدار المادة تزيد
بزيادتها وهف وكذا الهيئة القارة او الجسم فهو الغير القارة **اقول** لما بين ان
الزمان مقدار لقبوله القسمة شرع في بيان انه مقدار الحركة وذلك لان
الزمان اما ان يكون مقدار المادة او الهيئة القارة او الجسم او الهيئة الغير القارة
والكل باطل الا الاخير اما بيان بطلان الاول فلان المقدار كلما ازداد ازداد محله
فيه فلو كان الزمان مقدار المادة لوجب ان يكون كلما اطول كانت المادة اكبر
وكلما ازدادت المادة حركة ازدادت عظما وهف وبهذا البيان تبين

انه لا يجوز ان يكون مقدارا للهيئة القارة ولا للجسم فوجب ان يكون مقدار الهيئة الغير
القارة **قال** وهو الحركة الدورية لان بين المستقيمتين سكونا لوجود
علة الوصول عنه في آن والمفارقة في آخر لاستحالة الاجتماع
وبينهما سكون لاستحالة التتالي الآنات **اقول** لما بين ان الزمان مقدار
للغير القارة شرع ههنا بان ذلك الغير هو الحركة الدورية واستدل على
ذلك بدليل مبني على ثلث مقدمات **ا** ان الزمان ليس له ابتدا وانتهاء
وهذا قد ذكر فيما مضى من شبه الفلاسفة واجاب عنه **ب** ان
الابعاد متناهية وهذا ثاني بيانها **ج** ان بين كل حركتين مستقيمتين
سواء كانتا على انعطاف او على رجوع سكونا وهذه المقدمة مما اختلف
فيها الحكيمان فذهب افلاطون الى نفي هذا السكون واثبته ارسطاطاليس
واحتج اصحابه على ذلك بان الوصول الى المنتهى لا بد وان يكون في آن
وان المفارقة لا يجوز ان يكون هو بعينه آن الوصول فلا بد من آنين
وبينهما زمان سكون وهذه الحجة عظيمة الاختلال قد ابطلها الشيخ في
الشفا بان المفارقة لا تحصل في آن وانما تحصل في زمان فان قلت
الكلام في اول زمان المفارقة قلت اول زمان المفارقة ليس هو مفارقة

لان الوصول ولا استبعاد في ان يكون الشيء بحكم ما عليه في شيء في زمان ويكون في ابتدا
ذلك الزمان بحكم عليه بنقيض ذلك الحكم اذا كان ذلك الشيء مما لا يصح وجوده في آن
وايضا هذه الحجة اتية في الحركة المستقيمة في المسافة المتصلة المنقسمة فرضا ثم
انه بعد ابطال هذه الحجة استنبط حجة اخرى وهي مذكورة في هذا الكتاب
وتقريرها ان نقول كل حركة توجد في الجسم فلا بد لها من علة غير الجسم فان
الجسم لو تحرك لذاته لما تحرك لذاته لوجب دوام كل جزء من اجزاء الحركة
ولانه لو تحرك لذاته لما عدمت الحركة عنه ولانه كان يلزم تحرك جميع الاجسام
ولانه ان لم يطلب مكانا طبيعيا لم يتحرك وان طلب يسكن عند الوصول
اليه فاذن كل جسم متحرك فانما يتحرك لقوة سارية في الجسم وتلك القوة
تسمى ميلا اذا تقرر هذا فنقول ان علة الوصول مما يصح وجودها في آن
بخلاف الحركة وذلك لانها علة الوصول الذي يوجد في آن ووجود المعلول
يستلزم وجود علته فعلة الوصول موجودة آن الوصول وعلة المفارقة
لا يصح ان يكون هي بعينها علة الوصول والا لكان الضدان يصدران عن شيء
واحد وذلك يستلزم اجتماعهما هف وتلك العلة مما يوجد في آن ايضا
لما مر ولا يجوز اجتماعهما في آن واحد والا لكان الجسم واصلا مفارقا

في آن

في آن واحد لوجود علتيهما هف فاذن الآنان متغايران ولا يجوز تتاليهما
والا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لما مر فاذن بين الآن الذي وجد فيه
علة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علة المفارقة زمان ليس فيه علة فيكون
الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب فاذن الحركات المستقيمة كلها منقطعة لانها
ان وجبت انتهت بتناهي الابعاد وان استمرت في سمت واحد لزم تناهيها
لتناهي البعد الذي يتحرك فيه فلو كان الزمان متصلا بالحركة المستقيمة لزم
ان ينقطع وافلاطون استدل بانه لو وجب هذا السكون لوجب وقوف الجبل
الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة
وقد بينا فسادها في كتاب الاسرار فليطالع من هناك قال وعدم الآن
في جميع الزمان الذي بعده اقول هذا جواب عن سؤال يورد على قولهم
الآنات لا تتالى وتقريره ان نقول الآن الموجود اما ان يكون عدمه على
التدريج او دفعة والاول باطل لان العدم على التدريج انما يكون للموجود
المنقسم الذي يعدم بعض اجزائه في بعض اجزاء الزمان والبعض الاخر في
البعض الاخر منه والآن ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلا على التدريج
فيكون دفعة فان صح ان يكون هناك آن عقيب الآن الاول يعدم فيه الآن

الاول ملزوم تالى الاثنات ونفى بين الجواب ان نفى الحصر ثم فان العدم والوجود

اما ان يحصل كل واحد منهما على التدريج او لا على التدريج وما ليس على

التدريج اعم من ان يحصل دفعة او يحصل في جميع الزمان لا بمعنى ان يكون

ذا اجزاء مطابقة لاجزاء الزمان فان من الاشياء ما يحصل دفعة كالان

التى توجد في ان ولا يفتقر وجودها الى الزمان ومنها ما يحصل في زمان

على معنى ان يكون اجزاؤه مطابقة لاجزاء الزمان فيحصل يسيرا يسيرا

ويستحيل حصوله في ان كالحركة ومنها ما يحصل في زمان وفي ان كالتوسط

بين المبدأ والمنتهى فلو قال القائل ليس الكلام في استمرار عدم الان بل في ابتداء

عدمه قلنا ابتداء عدمه هو ان وجوده ولا استبعاد في ذلك على ما عرف

قال وتضاد الحركة لتضاد المقصد اقول لما فرغ من بيان تعريف الحركة

والسكون وبيان وجودهما شرع في بعض احكام الحركة من التضاد والتماثل

والتغاير وقبل ذلك نقول الشيئان اما ان يكونا متماثلين او مختلفين

فالمتماثلان هما اللذان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه والمختلفان اما ان

يكونا ضدين او غير ضدين فالضدان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون

بينهما غاية التباعد ويكونان وجوديين ومنهم من لا يشترط غاية التباعد في الضدية

وينبغي

وينبغي ان تعلم ان الحركة تستدعي امورا ستة لا توجد بدونها أ المتحرك ووجه

احتياجها اليه من حيث عرضيتها ووجوب احتياج العرض الى الموضوع

ب المحرك وانما احتاجت اليه لانها محدثة وقد بينا انه لا يجوز ان تستند

الى ذات المتحرك اعني الجسم فلا بد من شيء اخر يوجب الحركة وهو قد يكون

طبيعيه وقد يكون قوة قسرية وقد يكون ارادة واختيارا ج ما فيه

الحركة ونعني به هاهنا ما يتوجه فيه الجوهر من نوع مقولة الى نوع اخر

ومن صنف الى صنف وهي لا يجوز الا في اربع مقولات الكم كالكبير

يصير صغيرا والصغير يكبر اما بالنمو والذبول او بالتخلخل والتكاثف والكيف

كالتحرك من الحرارة الى البرودة والوضع كالتحرك من القيام الى القعود

والاين كالحركة من فوق الى سفل وبالعكس د ه ما منه وما اليه كالفوق

والسفل والحرارة والبرودة وهما قد يكونان موجودين بالفعل وقد يكونان

موجودين بالقوة كحركة الفلك وقد يكونان ما منه وما اليه واحدا بالذات

وان كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة نفرضها مبدأ للحركة الفلكية

فانها بعينها نهايتها وايضا قد يكونان ضدين كطرفي الحرارة و

البرودة وطرفي الفوق والسفل وقد يكونان بين المتضادين وقد يكون

والزمان فان الحركة حادثة فلا بد لها من زمان توجد فيه اذا عرفت
هذا فمقولات الحركات منها ما يتضاد ومنها ما ليس كذلك فتضاد الحركة ليس لانها
حركة الى الشيء الذي تتعلق بها من احد الامور الستة ولا يجوز ان يكون تضادها
لتضاد المتحرك فان الحار والبارد قد يصعدان او يهبطان ولا لتضاد المحرك
فان المحرك الواحد قد يحرك حركتي صعود وهبوط ولا للمسافة فانها
واحدة في حركتي الصعود والهبوط ولا الزمان فانه غير متضاد فلا يتعين
التضاد فلم يبق الا ما منه وما اليه فالحركة من السواد الى البياض متضادة
للحركة من البياض الى السواد لتضاد المبدأ والمنتهى ولتضاد الصعود والهبوط
لتضادهما ايضا لا يقال مبدأ الحركة المكانية نقطة وكذلك منتهاها
وهما غير متضادين لانا نقول انهما غير متضادين بالذات ولكنهما متضادتان
بالاعتبار فان كون احدهما مبدأ والاخرى منتهى متضاد وهو يوجب
التضاد لهما ايجاب تضاد العارض للمعروض قال ووحدتها لوحدة
الموضوع والزمان والمسافة اقول لما فرغ من بيان تضادها وكثرتها
شرع في بيان كيفية وحدتها فنقول وحدة الحركة لا بد فيها من وحدة
الموضوع اعني المتحرك فان الموضوع لو تكثر لتكثرت الحركة قطعا لاستحالة

قيام

قيام العرض الواحد بالمحلين ولا بد فيها من وحدة الزمان فان المتحرك
اذا تحرك في هذا اليوم حركة وانقطعت حركته ثم تحرك في الغد حركة
اخرى يستحيل ان تكون الحركتان واحدة لاستحالة اعادة المعدوم
ولا بد فيها من وحدة المسافة ونعني بها ما يتحرك فيه وهو اعم من المسافة
بحسب العرف الاصطلاحي لانا لو فرضنا متحركا واحدا تحرك في زمان واحد
حركتين اين وكيف لكانت الحركتان متغايرتين بالضرورة لتغاير ما فيه الحركة
ويلزم من وحدة هذه الامور الثلاثة وحدة ما منه وما اليه ولا يشترط فيه
وحدة المتحرك فانا لو فرضنا محركا حرك جسما من مبدأ وقبل انتهائها
حركته ابتدأ محرك آخر في تحريكه فان الحركة واحدة والمحركان متغايران
لا يقال المحرك الثاني اما ان يفعل شيئا او لا والثاني يلزم منه ابطال
النقض والاول اما ان يكون فعله هو الحركة التي فعلها الاول او لا
والاول يلزم اعادة المعدوم والثاني يقتضي تغاير الحركة لتغاير المحركين
لانا نقول ان فعل الثاني غير فعل الاول ولا يلزم من ذلك تغاير الحركتين
لان وحدة الحركة هي اتصالها فانها واحدة بالاتصال وان تغايرا
بنوع آخر قال ولا تضاد المستقيمة المستديرة لامكان كون المستقيم

النفس

وترك الغير متناه وضد الواحد واحد وما وجدت فيه مقنعا اقول
المشهور عند الحكما ان الحركات المستقيمة لا تضاد الحركات المستديرة واستدلوا
على ذلك بان الخط المستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية
نسبتها الى التضاد واحدة فانه لا خط يفرض من المستديرات
مضادا للمستقيم الا وهناك ما هو اكثر تقعيرا منه فيكون اولى بالضدية
للمستقيم فيلزم ان يكون الخطوط المستديرة الغير المتناهية ضدا لذلك
الخط المستقيم ويكون الحركة على ذلك الخط المستدير مضادة للحركة
على الخط المستقيم وذلك ينفي لما ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد
وهو ممتنع واستدلوا على استحالته بان الشيء الواحد لو كان له ضدان
فاما ان يكونا على غاية البعد عنه من جهة واحدة فهما من نوع واحد
وضد واحد وقد فرضنا ضدين هف واما ان يكونا على غاية البعد عنه
من جهتين فيكون ذلك الشيء ذا اشتمل على جهتين وجبتا مضادة هذين
الشيئين وكلامنا في الشيء الواحد من الجهة الواحدة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون الشيء الواحد ضدا للشيئين من غير تعدد الحيثيات فيه بل
يكون هذا الوجه بعينه ضد المختلفين من غير ان يشتمل المختلفين على صفة واحدة

قال وتضاد السكون بتضاد ما فيه اقول السكون متعلق بالموضوع
لعرضيته وبما فيه السكون من الاين المخصوص والكيف المخصوص والكم المخصوص
والوضع المخصوص وبما به السكون من قوة طبيعية او قسرية او ارادية
وبالزمان وليس له تعلق بما منه وبما اليه وهو ظ فتضاد السكون لا يمكن
ان يكون بالموضوع فان الحار والبارد قد يسكنان سكونا واحدا
في الاعلى او الاسفل او في نوع من الكيف او الكم ولا بالعلة فان القوة
الطبيعية والقسرية قد توجبان سكونا واحدا والعلة القسرية قد توجب
سكونين متضادين وكذلك الاختيارية ولا بالزمان فانه واحد فانه
لا يوجب التضاد فتضاد السكون لتضاد ما فيه فالسكون في المكان الاعلى
ضد السكون في المكان الاسفل والسكون في نوع من الكيف ضد السكون
في ضد ذلك النوع وكذلك الباقيات قال والمكان قيل هو الفراغ
المتوهم وقيل السطح الحاوي اقول اختلف الناس في ماهية المكان
اولا ثم في وجوده ثانيا فقال قوم انه ليس بموجود والا لكان اما
جوهرا او عرضا والتالي باقسامه باطل والا لزم احتياج الجسم الى العرض ولا دور
لانه ان كان جوهرا مجردا استحال حلول الجسم فيه وان كان مقارنا

لزم التداخل وهذه المقالة عندي باطلة فانا نحكم قطعا بالنقلة مع بقاء

الجسم المنتقل باعراضه ولوازمه فلا بد من شيء ينتقل عنه واليه فالتعاقب

دال على وجوده فانا نبصر الجسم في مكان ثم ينتقل عنه ويعقبه آخر حيث كان

واما ما احتجوا به فوجه بطلانه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المكان هو البعد

وهو امر تقديري على راي قوم وجوهر غير مادي على راي آخرين ونمنع

استحالة حلول الجسم في المفارق سلمنا فلم لا يجوز ان يكون المكان عرضا

ولا استبعاد في احتياج الجسم الى عرض قائم بجسم آخر فلا يدور الاحتياج

اذا عرفت هذا فنقول قال قوم ان المكان عبارة عن الفراغ المتوهم

الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وهو مذهب المتكلمين وقريب من مذهب

هؤلاء ذهب جماعة من الحكماء كافلاطون وغيره من القدماء بان المكان عبارة

عن البعد المفطور ولهم خلاف في ان ذلك البعد هل يجوز خلوه ام لا

وسيجيء البحث فيه وقال آخرون من الحكماء كارسطو ومن تابعه ان المكان هو

السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذن

المذاهب المشهورة اما البعد واما السطح فلنذكر بعض حجج الفريقين اما

من قال ان المكان هو البعد فقد احتج عليه بوجوه ا ان المكان مساو

للمتمكن

الدليل على ان المكان هو البعد

للمتمكن والمساوي هو البعد لا السطح ب ان الناس يصفون المكان

بالخلو والامتلاء ولا يصفون السطح بذلك ج ان المكان لو كان سطحا

لزم حركة الساكن كالحجر الواقف في الماء والطير الساكن في الهواء وسكون

المتحرك كالشمس وقال ان نقول على الاول ان عنيتم بالمساواة المساواة

المقدارية فهو مم وان عنيتم بها المساواة في النهايات فهو مم وهو ثابت

على تقدير السطح وعلى الثاني ان الناس لا يصفون البعد بالخلو و

الامتلاء بل يصفون بها الجسم المحيط ونسبة السطح المحيط اليه اقرب

من نسبة البعد اليه حتى انهم لو توهموا السطح محيطا بالجسم من غير

جسم لوصفوه بذلك وان لم يخطر ببالهم البعد وعلى الثالث ان الحركة

ان عنيتم بها ما يكون مبدأ المفارقة فيه من المتحرك فليس الحجر والطير

بمتحركين ولا ساكنين ولا استبعاد في سلبهما عن الجسم وان عنيتم

بها التبدل في السطوح فهما متحركان وان عنيتم بها تبدل النسبة

بالقياس الى الامور الثابتة فهما ساكنان واما الشمس فانها متحركة بالعرض

لا في مكانها بل باعتبار تبدل نسبتها الى الامور الثابتة واحتج القائل

بالسطح بانه لو كان المكان بعدا لزم التداخل والتالي بط فالمقدم مثله

الدليل على ان المكان هو السطح

ويجاعلون المكان بعداً حتى يجوّزوا هذا التداخل وانما يستحيل التداخل في
الابعاد المادية لا في البعد الغير المادي والمجرد فلا **قال** ومن ظن انه
الهيولى او الصورة كذبته الامارات الشهيرة **اقول** قد ذهب الى كل واحد من
هذين القولين قوم من القدماء فاحتج القائل بان المكان هو الهيولى
بان المكان يتعاقب عليه والجسم يتعاقب عليها فالمكان هو الهيولى واحتج
القائل بان المكان هو الصورة بان الصورة حاوٍ ومحدد والمكان حاوٍ
ومحدد فالصورة هي المكان وهذان المذهبان فاسدان فان الامارات الشهيرة
تكذب كل واحد من القولين فان من جملة الامارات ان المكان ينتقل عنه
واليه ويستقر فيه ويشار اليه وليس شيء من الهيولى والصورة كذلك و
الحجتان المذكورتان عقيمتان فانهما من الشكل الثاني وهو لا ينتج من موجبتين
قال والحادث المسبوق بالعدم والقديم مقابله **اقول** انك ستعلم
اقسام التقدم والذي يعني به ههنا منها اما التقدم الذاتي او التقدم الزماني
واثبت المتكلمون قسماً آخر اما التقدم الذاتي فهو عبارة عن كون المتقدم
قد يوجد من غير افتقار في وجوده الى المتاخر ولا يعقل المتاخر
موجوداً الا اذا وجد المتقدم كالواحد مع الاثنين واما التقدم الزماني

فان المراد منه

فان المراد منه ان يكون المتقدم موجوداً في زمان والمتاخر موجوداً في اخر
وزمان المتقدم سابق على زمان المتاخر فيكون المتقدم بذلك الاعتبار متقدماً
على هذا المتاخر فالمحدث هو الذي يسبقه العدم احد هذين السبقين
ويسمى بالمعنى الاول محدثاً ذاتياً وبالمعنى الثاني محدثاً زمانياً فان
الممكن يستحق الوجود من غيره ومن حيث هو هو لا يستحق الوجود والصفة
الذاتية سابقة على الصفة العرضية سبقاً ذاتياً فعدم استحقاق الوجود
سابق على استحقاق الوجود وايضاً اذا كان العدم حاصلاً في زمان
متقدم على زمان الوجود كان القديم زمانياً [illegible] وان عنيتم
يسبق العدم على الوجود احد هذين الاعتبارين فهو قسمان فان الاعتبار
الاول لا ينافي القدم فان القديم الممكن محدث ذاتي والزمان
ليس بمحدث بالمعنى الثاني والا لزم ان يكون للزمان زمان وتسلسل
وان عنيتم به معنى اخر فاذكروه والمتكلمون جوزوا تقدم العدم على الوجود
تقدماً لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر من غير زمان كتقدم الامس على
اليوم وبهذا الاعتبار جوزوا سبق العدم على الوجود في الحادث وهو مناف
للقدم ولا يلزم منه وجود الزمان واذا عرفت معنى المحدث فالقديم مقابله

وهو الذي لا يسبقه العدم قال والسبق بالزمان والذات والعلية (والشرف)
والمرتبة أقول هذه الخمسة انواع التقدم عند الحكماء ا السبق بالزمان ب
السبق بالذات وقد مضى تفسيرهما ج السبق بالطبع كسبق حركة اليد على حركة
الخاتم فانك تعقل انه لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم [illegible]
فتقول تحركت يدي فتحرك الخاتم ولا تقول تحرك الخاتم فتحركت يدي
من غير ان يكون هناك زمان متقدم على زمان المعلول لا يقال اذا كان كل واحد
من العلة والمعلول يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدم ح لانا نقول (ليس)
يحق ان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه فان المعلول يرتفع بارتفاع (العلة)
وليست العلة ترتفع بارتفاع المعلول بل عند ارتفاع المعلول لابد (الفرق ظ)
والفرق من هذا التقدم والذي قبله مع الاشتراك فيهما في ان المتقدم
مستغن عن المتاخر والمتاخر لا يصل اليه الوجود الا بعد وصوله
الى المتقدم وهو مفتقر فيه اليه ان المتقدم بالعلية يكون المتقدم فيها
كافيا في وجود المتاخر بخلاف المتقدم بالذات فان الواحد غير كاف
في وجود الاثنين ويقال للمعنى المشترك بينهما التقدم بالطبع للمتقدم (بالذات) — وقد يقال للسبق (بالطبع)
ويقال للمشترك المتقدم بالذات ويقال للمتقدم بالعلية المتقدم بالذات (ولا)

مشاحة

مشاحة في هذه الاصطلاحات بل الواجب معرفتها لئلا يقع الغلط (بسبب)
الغفلة عنها د السبق بالشرف كتقدم العالم على المتعلم ه السبق بالرتبة
وهي صنفان مرتبة حسية كتقدم الامام على الماموم ان جعل المبدأ (الماموم)
القبلة ومرتبة عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعم [illegible]
انعكس الحكم ايضا عند انعكاس الفرض والمتكلمون اثبتوا قسما اخر هو
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فانه ليس بالذات والعلية
لوجوب مقارنة المتقدم منهما للمتاخر وليس بالزمان والا لزم (افتقار)
الزمان الى زمان اخر وظاهر نفي بقية الاقسام عنه فهو قسم اخر واذا
قد عرفت اقسام التقدم فاعرف منها اقسام التاخر والمعية قال
وتصور الوجود بديهي والخطا من استدل بوجودي على بداهته (جزء)
البديهي ولنا شرط اشتراك الوجود الكسبي وانعكاسه بالنقيض الى
كسبيته اقول ان قوما من القدماء حدوا جميع الاشياء حتى الوجود (و)
الشيئية وهو خطأ فانهما من المعلومات البديهية على ان تعريفاتهم
لا تخلو عن تعريف الشيء بنفسه فانهم اذا قالوا ان الوجود هو الذي (يعقل)
او ما يخبر عنه وكذلك الشيء لحد ولفظة الذي وما المراد فيه (الشيء)

الوجود والشيئية في تعريفهما وهو خطأ وذهب بعض الناس الى ان
كون الوجود بديهي التصور مكتسب فاخذ في الاستدلال عليه بوجوه
أ انى اعلم بالبديهة انى موجود وهذا تصديق بديهي والتصديق اذا
كان بديهيا كانت تصوراته بديهية ضرورة انها سابقة عليه والسابق
على البديهي يجب ان يكون بديهيا ب انى اعلم بوجودي ضرورة وهنا
التصور يتوقف على تصور مطلق الوجود وجزء تصور البديهي يكون
بديهيا وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلانا نمنع وجوب
كون التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان التصديق البديهي
عبارة عن الذي يكفي تصور طرفيه في الحكم فجاز ان يكون تصور الطرفين مكتسبا
ويكون حصولهما كافيا في الحكم فيكون التصديق بديهيا والتصور كسبيا
اللهم الا ان نفسر التصديق بمجموع التصورين مع الحكم وح لا حاجة الى
الاستدلال على كون التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان
ذلك يكون معلوما قطعا واما الثاني فلان تصور وجودي انما يستلزم تصور
مطلق الوجود ان لو كان مطلق الوجود جزءا من وجودي وانه مشترك
ولكن ذلك غير معلوم الا بالدليل فلا يكون تصوره ضروريا ثم نقول

فعند

ايضا

لا يلزم تصور مطلق الوجود
من تصور وجودي

ايضا هب ذلك اذا كان تصور وجودي متوقفا على اشتراك الوجود
وهو كسبي وجب ان لا يكون تصور وجودي بديهيا لان قولكم كلما
يتوقف عليه البديهي يجب ان يكون بديهيا ينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما لا يكون بديهيا لا يتوقف عليه البديهي ثم نقول اشتراك
الوجود ليس ببديهي فلا يتوقف عليه البديهي وقد توقف عليه تصور
وجودي فلا يكون تصور وجودي بديهيا وهذا الالزام لم يتفطنوا
له قال وكذا العدم سواء كان المطلق غير متصور والمضاف يعرف
بواسطة الوجود فهو كسبي جواب البديهي ما لا يتوقف على طلب اقول
العدم ايضا متصور بالبديهة وان كان قد نازع فيه جماعة قالوا
ان ما لا ثبوت له لا تخصص ولا تميز عن غيره وكيف يتصور والحق
ان العدم قد يكون مطلقا وذلك غير متصور لعدم امتيازه عن غيره في
نفسه وكلا هو مضاف الى ملكة متصور باعتبار تصورها ومنه مضاف
وهو اعدام الملكات وهو متصور تبعا لتصور ملكاتها ثم اورد سؤالا
على ذلك وتقريره ان العدم اما مطلق وهو غير متصور على ما ذكرتم
واما مضاف وهو لا يعلم الا بواسطة ملكة فلا يكون تصوره بديهيا

وانتم حكمتم بان تصور العدم بديهي كالوجود والجواب ان البديهي هو الذي لا
يتوقف على طلب وكسب وليس هو الذي لا يتوقف مطلقا والعدم المضاف
اذا توقف تصوره على تصور ملكته لا يلزم ان يكون متوقفا على طلب وكسب
قال الكتاب الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته و[illegible]
مبني على اثبات حدوث العالم لان كل محدث يفتقر الى وجود محدث
اقول ذكر ههنا برهانين على وجود الصانع البرهان الاول الاستدلال بالحدوث
وتقريره ان نقول العالم محدث وكل محدث فلا بد له من محدث اما الصغرى
فقد مر بيانها واما الكبرى فضرورية لا يقال المحدث اما ان يكون مؤثرا في
ذلك المحدث حال وجوده ويلزم منه تحصيل الحاصل او حال عدمه ويلزم
جمع بين الضدين ولانه في تلك الحالة لا تاثير وايضا المؤثر يستحيل
تاثيره في ماهية الحادث والا ارتفعت ماهيته عند ارتفاعه فيكون
تلك الماهية غير تلك الماهية فيلزم اجتماع النقيضين ضرورة وجود الموضوع
حال الاتصاف بالمحمول وبهذا ظهر انه يستحيل ان يكون مؤثرا في وجوده
ويستحيل ان يؤثر في موصوفية ماهيته بوجوده اما اولا فلما مر واما ثانيا
فلان الموصوفية لو كانت ثبوتية لزم التسلسل لانا نقول على الاول ان عنيتم

بحالة

بحالة الوجود زمان الوجود فالمؤثر يؤثر في تلك الحالة في ذلك الوجود
الحالي وان عنيتم بحالة الوجود المقارنة الذاتية فلا فان المؤثر متقدم
على الاثر بالذات وعلى الثاني بان المؤثر مؤثر في الماهية قوله يلزم عند ارتفاعه
ان يكون الماهية غير ماهية مغالطة لان فرض الماهية بعد تلك الماهية
وهي بالاتصاف فان عند فرض تلك الماهية يستحيل ان لا يكون تلك الماهية
بل عند ارتفاع المؤثر لا يكون هناك ماهية على ان هذين التشكيكين يسميان
لقدحها في الامور الضرورية قال ولانه يمكن على ما مر تفسيرها
بنانه اقول هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى
وهو اوثق من البرهان الاول وتقريره ان نقول ههنا موجودات كثيرة
فهي اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود والاول باطل لانها مركبة
وكل مركب ممكن فالثاني حق واذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلا بد لها
من مؤثر فان الممكن نسبة وجوده وعدمه اليه بالسوية فيستحيل رجحان
احدهما الا بشيء خارج من الذات وهو حكم اولي وان وقع فيه تشكيك
لبعض الناس فانما هو لخلل في تصور الحدود لا لخفاء الحكم قال
سؤال الممكن حال الوجود والعدم واجب وممتنع لشرط فلا افتقار

اقول هذا سؤال على قوله العالم ممكن وتقريره ان نقول ليس ههنا ممكن لان
الممكن اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا واسطة بين النقيضين فان كان موجودا
استحال عدمه والا اجتمع النقيضان وهو واجب وان كان معدوما استحال وجوده
والا اجتمع النقيضان وهو ممتنع لانا نقول هذا انما يلزم على تقدير ان يقال ان الموجود
في حال وجوده يصح عدمه وكذلك المعدوم حال عدمه يصح وجوده وليس كذلك
بل نقول انه في حالة الوجود يصح ان يعدم في الزمان الثاني وانه في حالة العدم
يصح ان يوجد في الزمان الثاني لانا نقول هذا غلط من وجهين آ ان امكان
العدم في ثاني الحال اما ان يكون حاصلا في الحال او لا يكون والاول باطل لان العدم
في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال فكيف يحصل امكانه في الحال والثاني
يلزم منه ان يكون امكان العدم غير حاصل في حال الا منسوبا الى الحال ولا
الى ثانيه ب انه في ثاني الحال اذا كان معدوما كان ممتنعا ان يكون ولها العدم
فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال مع وجوبه فيه اقول جواب
تشكيك في البديهي ولانه مفتقر نظرا الى الذات اقول هذا سؤال
مدفوع لا سيما عند المحصلين فانه تشكيك في الضروريات على انا نجيب عن هذا
بان نقول ان الممكن مفتقر نظرا الى الذات ومحصل هذا ان تحكم المحكوم عليه

بالامكان

بالامكان اما ان يوجد حال الوجود او حال العدم فثمة غير حاصل
لان معناه ان المحكوم عليه اما ان يعتبر مع الوجود او مع العدم
ويبقى ههنا قسم اخر وهو ان لا يعتبر مع احدهما بل يوجد من حيث هو هو
ووجوب وجود الموجود حال وجوده انما هو وجوب لاحق حصل
مع اعتبار الوجود وكذلك وجوب العدم حالة العدم وهو لا ينافي
في الامكان لان هاتين الحالتين هما حال الماهية مقيسة الى الغير واما
الشكالان الواردان على الامكان الاستقبالي فضعيفان اما الاول فلانه
لا منافاة بين استحالة حصول العدم الاستقبالي في الحال وبين حصول امكانه
في الحال فانه لم يؤخذ الامكان مقيسا الى حصول العدم الاستقبالي
في الحال بل اخذ مقيسا الى حصوله في الاستقبال وحصول العدم في الاستقبال
يستلزم امكانه في الاستقبال واما الثاني فلان العدم واجب في ثاني الحال
بالنسبة الى حصول العدم فيه وليس بواجب في الحال العدم حصول العدم في الحال
قال سؤال الممكن حال البقاء مستغن والا لزم ايجاد الموجود فالامكان
ليس علة الاحتياج اقول هذا سؤال ثان على كون الممكن محتاجا وتقريره
ان نقول علة احتياج الممكن الى المؤثر اما ان يكون هي الحدوث او الامكان والقسمان

بالحدوث فالممكن ليس محتاجا الا الاول فلان الحدوث كيفية للوجود فهي متاخرة

عنه والوجود متاخر عن ايجاد الفاعل له والايجاد متاخر عن احتياج الاثر

الى المؤثر والاحتياج متاخر عن علة الحاجة فلو كان الحدوث هو علة احتياج الاثر

الى المؤثر او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو ظاهر

فساد قوله وادعى ان علة حاجة الاثر الى المؤثر انما هي الحدوث واما الثاني

فلان الممكن الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر لكان تاثير

المؤثر اما ان يكون في شيء كان موجودا او في شيء لم يكن موجودا والاول

باطل والا لزم ايجاد الموجود والثاني يلزم منه ان يكون الباقي مستغنيا

وان المحتاج انما هو هذا الامر الحادث واذا كان الممكن حال بقائه

مستغنيا عن المؤثر وهو ممكن استحال كون الامكان علة للحاجة فظهر هنا

ان الممكن غير محتاج الى المؤثر قال جواب الملازمة ممنوعة ولا اثر

تبقية اقول تقرير الجواب ان نقول لا نسلم ان الممكن الباقي لو احتاج الى المؤثر

لزم ايجاد الموجود قوله اما ان يؤثر في شيء كان موجودا ام لا قلنا ما ذكرتم

او في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج قلنا لم لا يؤثر في حادث وهو

التبقية فان تبقية الاثر لم يكن حاصلا في الزمان الاول والمؤثر اذا اثر فيها

لايلزم

لا يلزم منه ايجاد الموجود ولا استغناء الباقي عن المؤثر قال سؤال

العدم غير معلل والا فتميز فهو موجود فالوجود كذلك والا كان في احد الطرفين

مستغنيا فلا ممكن اقول هنا سؤال ثالث على ان الممكن محتاج الى المؤثر

وتقريره ان نقول الممكن هو الذي يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه

فلو افتقر في احد طرفيه وهو الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم

الى المؤثر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان بطلان التالي ان العدم نفي

محض فيستحيل ان يكون معللا بغيره وعلة لغيره والا لكان متميزا

وكل متميز موجود فيكون المعدوم موجودا هف واما بيان الشرطية فانه لو كان

الوجود محتاجا الى المؤثر لكان الممكن في احد طرفيه مستغنيا عن

المؤثر وفي الطرف الاخر محتاجا اليه مع تساوي نسبتهما اليه وهو

مح بالضرورة لا يقال ان طرف العدم اولى به فلاجل ذلك استغنى عن

المؤثر بخلاف طرف الوجود لانا نقول مع هذه الاولوية ان كان

يمكن طريان الطرف الاخر فلنفرض احد الطرفين حاصلا في وقت والاخر في وقت

اخر فتخصيص احد الوقتين باحد الطرفين والوقت الاخر بالطرف الاخر ان كان

لا لمرجح لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح هف وان كان لمرجح لم يكن

الاولوية كافية بل لابد من امر اخر حتى يحصل الطرف الاولى وقد حصل
اومن عدم مرجح الطرف المرجوح ولا تكون الاولوية اولوية هف واما ان كان
مع هذا الاولوية لا يمكن طريان الطرف الاخر لم يكن هذه الاولوية
اولوية بل وجوبا لاحد الطرفين وح يكون الاخر ممتنعا قال جواب علة
العدم عدم العلة والملازمة ممنوعة اقول تقرير الجواب ان نقول لم لا
يجوز ان يكون العدم معللا قوله يكون متميزا عن غيره قلنا مم قوله يكون موجودا
قلنا مم فانه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميزات فان اعدام الملكات
متميز بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها ولهذا كان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم غيره لا يوجبه وعدم الضد عن المحل
يصح وجود الضد الاخر فيه وعدم غيره لا يوجب ذلك واذا تقرر
هذا فنقول ان علة العدم هي عدم العلة لا غير وبيانه من وجهين
آ انا متى عقلنا عدم العلة حكمنا بعدم المعلول ولا نفتقر في ذلك الحكم
الى امر اخر موجود يكون علة لذلك العدم ب ان عدم المعلول لو استند
الى امر غير عدم علته لكان عند وجود ذلك الامر اما ان يعدم شيء
من علته من شرط او جزء او لا يعدم بل يكون على ما كانت عليه حال الايجاد

والاول

والاول هو المطلوب لان يكون العدم مستندا الى عدم العلة التامة والثاني ظ
والا لزم وجود المعلول نظرا الى وجود علته التامة وعدمه نظرا الى وجود
علة العدم ح لا يقال لا نم انه عند وجود علته يجب ان يكون موجودا بل يكون
معدوما نظرا الى علة العدم لانا نقول لو لم يجب عند وجود العلة
وجود المعلول لجاز تخلف المعلول عنها فيكون تارة موجودا والاخرى معدوما
فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم ان كان لا لمرجح لزم
ترجيح الممكن بلا مرجح هف وان كان لمرجح غيرها اولا لزم ان لا يكون
الاول كافيا في العلية مع فرضنا انها علة تامة هف نعم يحصل علة
حصل نظرا الى علة العدم حالة وجود العلة التامة في الوجود وايضا فلو
العدم لاجل علته حال وجود العلة التامة في الوجود لم يكن لا استناد
وجود العلة التامة الى وجود المعلول صحيحا وح يجوز ان يحصل علة العدم
التامة من غير حصول العدم فلا يكون علة للعدم قال وثبوته ازلي
ابدي لانه واجب والا لزم التسلسل وهو مح لما بينا او الدور وهو مح
اما بالضرورة او بتقدم الشيء على نفسه اقول لما اثبت وجود واجب الوجود
شرع في بيان كيفية وجوده فادعى انه ازلي ابدي والدليل على ذلك

وجوده تعالى ازلي ابدي

انه واجب الوجود لانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر ومؤثره ان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول لزم الدور
وان كان غيره لزم التسلسل او الانتهاء الى الواجب والثاني هو المطلوب والتسلسل و
الدور باطلان اما التسلسل فلما مر واما الدور فقد اختلفوا في بطلانه فذهب المحققون
انه باطل بالضرورة واما غيرهم فاستدلوا على ذلك بان العلة متقدمة على المعلول
تقدم العلية فلو كان كل واحد من الشيئين علة للاخر لزم تقدم الشيء على نفسه
بمرتبتين وهو محال **قال** فلا تقبل العدم **اقول** هذا نتيجة ما ذكرنا
اذا ثبت انه واجب الوجود استحال عليه العدم لان معنى واجب الوجود
هو الذي يستحيل عليه العدم فلو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لكان ممكنا
لان ماهيته تكون قابلة للوجود والا لما وجد وللعدم ولو كان كذلك لزم
التسلسل والدور وهو محال فيكون ازليا ابديا وذكر بعض المتاخرين
على استحالة عدم الباري تعالى حجة فقال لو جاز عدمه لكان وجوده متوقفا
على عدم سبب عدمه وكلما يتوقف على الغير فهو ممكن فيكون حينئذ ممكنا هف
وهذه الحجة ضعيفة فان عدم واجب الوجود تعالى يستحيل لذاته فلو استحال
باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتي معللا بالغير وهذا محال

قال وهو غير زائد والا اتى العدم في الموجود او وجدت الماهيات
غير متناهية او تقدم الشيء على نفسه او افتقر **اقول** اختلف الناس في
ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا فذهب جمهور الاوائل الى ان الوجود
من حيث هو هو مقول بالتشكيك على الوجودات الخاصة لكل ماهية
يعني انها متفاوتة تتفاوت اما بالتقدم والتاخر كوجود العلة والمعلول
او بالاولوية وعدمها كالوجودين المذكورين او بالاشدية والاضعفية
كوجود الواجب ووجود الممكن ومعقول على اشياء بالتشكيك يستحيل ان
يكون جزءا من تلك الاشياء او نفسها فان نفس الماهية وجزءها لا
يقبل التفاوت بل يكون امرا عارضا لها واما الوجود الخاص لكل ماهية فهي زائدة
على كل تلك الماهيات الا وجود واجب الوجود الخاص به فانه عندهم نفس
حقيقته والوجود بالمعنى الاول عارض له ذهنا اذ لا وجود للكلي
من حيث هو كلي الا في الذهن واما المتكلمون فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة
الى ان الوجود زائد على الماهية في حق واجب الوجود وفي حق غيره من الممكنات
وذهب آخرون منهم ابو الحسين البصري الى ان الوجود نفس الماهية في حق
واجب الوجود وفي حق الممكنات اذا عرفت هذا فنقول الذي ذهب اليه



ان الوجود في حق واجب الوجود نفس حقيقته والدليل على ذلك انه
لو كان زائدا على حقيقته لزم احد الامور الاربعة وهي اما تاثير المعدوم في
الموجود او وجود الماهية مرات غير متناهية او تقدم الشي على نفسه
او افتقار واجب الوجود الى الغير والكل باطل وبيان الملازمة انه لو كان
زائدا على الماهية لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف فيكون الوجود
ممكنا وكل ممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر في وجود واجب الوجود اما ان
يكون نفس الماهية او امر آخر والقسمان باطلان اما الاول فلان الماهية لو اثرت
في وجودها لكانت اما معدومة حال التاثير او موجودة فان كانت معدومة
لزم منه تاثير المعدوم في الموجود وهو احد الاقسام الاربعة وان كانت
انما تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بغير هذا الوجود او
بعين هذا الوجود ويلزم في الاول وجود الماهية مرتين ثم انا ننقل الكلام
الى ذلك الوجود الذي جعلناه شرطا في التاثير فيلزم ان يكون هناك وجودات
غير متناهية وذلك احد الاقسام الاربعة ويلزم من الثاني تقدم الشي على نفسه
فان هذا الوجود اذا كان شرطا في تاثير الماهية في هذا الوجود لزم تقدمه
من حيث هو شرط وتاخره من حيث هو معلول وهذا احد الاقسام الاربعة

واما الثاني

واما الثاني فهو ان يكون المؤثر في الوجود امرا آخر غير ماهية واجب الوجود
فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده الى الغير فيكون ممكنا وهو احد
الاقسام الاربعة فقد ظهرت الملازمة واما بطلان الاربعة فظاهر

قال سؤال لم لا يؤثر من حيث هي هي كالفردية والقبول **أقول**
تقرير هذا السؤال ان نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود زائدا على الماهية
فيكون ممكنا والمؤثر فيه هو الماهية قوله اما ان تؤثر فيه وهي موجودة
او معدومة قلنا نمنع الحصر لم لا تؤثر الماهية فيه من حيث هي هي لا باعتبار انها
موجودة ولا باعتبار انها معدومة وكذلك سائر لوازم الماهيات
وايضا فان العلة القابلية لا تقتضي التقدم بالوجود على المقبول فان ماهية
الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة والا
لزم ما ذكرتم في العلة الفاعلية فاذن ماهية الممكن انما تقبل الوجود من حيث
هي هي فلم لا يجوز ان يكون العلة الفاعلية كذلك وتندفع المحاذير المذكورة

قال جواب الضرورة حكمت بوجود الموجد لغايرهما **أقول**
يريد ان يبين الفرق بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تاثير الماهية في
لوازمها وقبول الماهية للوجود ووجه الفرق ان الضرورة قاضية بان العلة المؤثرة

الوجود ولا باعتبار العدم كان ماهية الثلثة تقتضي الفردية من حيث هي هي لا باعتبار رحم

في الوجود لا بد وان يكون موجودة والا لكانت المعدومة او توخذ
من حيث هي هي وعلى التقدير الاول يلزم تاثير المعدوم في الموجود وهو محال
بالضرورة وعلى التقدير الثالث يلزم منه تاثير الماهية الذهنية في الوجود
وهو مح بالض وهذا بخلاف لوازم الماهية فان الماهية اذا اقتضت من حيث
هي هي امرا ليس هو الوجود كانت مقتضية له في حالتي الوجود العيني والذهني
ولا استبعاد في ان يقتضي الماهية من حيث هي هي صفة معقولة كالنوعية
والفردية بخلاف الوجود الثابت عينا وكذلك القبول فان الماهية الممكنة
لو قبلت الوجود من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل فاذن انما
تقبله من حيث هي هي والماهية ح انما تكون عقلية والحكم بالقبول امر ذهني
اعتباري بخلاف العلية **قال** سؤال الوجود مشترك لعدم الواسطة
بين النقيضين **اقول** اختلف في ان الوجود هل هو وصف مشترك
فيه بين الموجودات ام لا فذهب اكثر المتكلمين الى انه وصف مشترك بين
الموجودات وذهب ابو الحسين البصري وجماعة من المتاخرين الى ان وجود
كل شيء نفس حقيقته فيستحيل ان يكون مشتركا واما الحكماء فقد ذهبوا الى
ان الوجود من حيث هو وصفا اعتباري ذهني مشترك فيه جميع الموجودات

وهو

وهو مقول بالتشكيك على وجودات الماهيات وان وجود كل ماهية مخالف
بالحقيقة لوجود الماهية الاخرى فالحاصل انهم اتفقوا لكل موجود وجودا
خاصا به مخالفا لغيره من الموجودات ووجودا اخر مشتركا بين الجميع وان
هذا المشترك انما يوجد في الذهن لا في الخارج اذا عرفت هذا فنقول
اورد ههنا سؤال على ان الوجود نفس الماهية وتقريره ان الوجود وصف
مشترك فيكون زائدا اما الصغرى فيدل عليه ثلاثة اوجه آ ان العدم
امر واحد ليس فيه تعدد وامتياز فالمقابل له وهو الوجود ان كان
متغايرا امكن اثبت الواسطة من قولنا المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما وهو مح بالض وان كان شيئا واحدا ثبت المطلوب **قال**
ولتقسيمه الى الواجب والممكن **اقول** هذا هو الوجه الثاني على ان الوجود
مشترك وتقريره انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن فنقول الوجود
اما ان يكون واجبا او ممكنا ومورد القسمة صادق فيه ومورد التقسيم
مشترك بين اقسامه والا لبطل التقسيم فانه لا يصح ان يقال الوجود
اما ان يكون واجبا او عدما العدم صدق الوجود على العدم واذا ثبت
صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت انه مشترك بينهما **قال**

ولبقاء اعتقاد الحالة وزوال اعتقاد الخصوصيات **اقول** هذا هو الوجه الثالث
وتقريره ان نقول اذا اعتقدنا وجود ممكن محتاج بوجوده الى سببه
فاذا اعتقدنا ان ذلك السبب جوهر جسماني ثم زال اعتقاد كونه جوهرا
وحصل لنا اعتقاد كونه عرضا ثم زال اعتقاد كونه عرضا وحصل اعتقاد
كونه مجردا ثم زال اعتقاد كونه مجردا لزم اعتقاده زوال الجوهرية والعرضية
والتجرد واعتقاد الوجود باق في الاحوال باسرها فدل ذلك على انه
وصف مشترك بين الجميع فان الوجود لو كان نفس الماهية الجوهرية لزم
زوال اعتقاده حال زوال الاعتقاد للجوهرية ولما لم يكن كذلك
بل بقي مع اعتقاد العرضية كان مشتركا بينها **قال** فيكون زائدا
ولا تتسلسل العلل والمعلولات **اقول** هذا بيان لكون الوجود زائدا وهو ان الوجود
اذا كان مشتركا كان زائدا وتقريرها ان نقول لما ثبت اشتراك الوجود
فلا يخلو اما ان يكون نفس الماهية فيلزم تشارك الماهيات بعضها بعضا في خصوصياتها
هف واما ان يكون جزءا من الماهية فيكون جنسا لان الجنس هو الجزء المشترك
بين المختلفات ولو كان جنسا افتقر الى الفصل فيكون الفصل موجودا فرع
ان الفصل علة للجنس وعلة الموجود موجودة واذا كان الفصل موجودا

لزم

لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس فيفتقر الى فصل اخر وهكذا الكلام في كل فصل
ولزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات وهو محال واذا ابطل ان يكون نفس الماهية
وجزءها لزم ان يكون امرا خارجا عنها زائدا عليها وهو المطلوب وهذه
الحجة عندي ضعيفة فان لقائل ان يقول ان كان المطلوب من هذه الحجة ان الوجود
زائد على كل ماهية يحمل عليها الوجود فهي غير تامة فان الذي ابطلتم كون
الوجود جزءا من كل ماهية ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود زائدا على كل ماهية
وان كان المطلوب كون الوجود زائدا على بعض الماهيات فلا يفيدكم المطلوب كون وجود
واجب الوجود زائدا على ماهيته على انا نقول لا نسلم ان الوجود اذا كان جزءا
مشتركا لزم التسلسل وانما يلزم ذلك على تقدير ان يكون جنسا وعلى تقدير ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس وعلى ان الوجود اذا كان صفة للفصل كان
جزءا منه والكلام ممكن بتكلف الجواب عن هذه الاسولة بما فيه بعض الدقة
قال وانتفت البسائط فانتفت المركبات **اقول** هذا دليل على ان
الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا لانه لو كان جزءا من كل موجود لزم نفي
البسائط لانها موجودة والوجود جزء منها والمراد بالبسيط هنا
الموجود الذي لا جزء له وقد يطلق على معنى اخر وهو الذي يساوي جزءه

ثان م

في الحلول الحقيقية واذا انتفت البسائط انتفت المركبات لان المركبات انما تتركب
من البسيط واذا انتفى البسيط انتفى المركب ضرورة استلزام عدم الجزء
عدم الكل قال جواب أمنع الصغرى والتقسيم وجود الماهية المعينة وعدمها
بلا واسطة اقول منع ههنا صغرى القياس وهي ان الوجود مشترك
واجاب عن الوجه الاول من الاوجه الثلاثة الدالة عليه وهو ان الوجود لو لم يكن
مشتركا لبطل الحصر بان قال الحصر حاصر على تقدير عدم اشتراك الوجود
لانا نقسم بالنسبة الى الوجود كل ماهية وعدمها فنقول كل ماهية اما ان تكون
موجودة او معدومة وهذه القسمة حاصرة سواء كان هناك معنى مشترك
او لم يكن قال ومورد التقسيم الماهية اقول هذا جواب عن الوجه الثاني
وهو انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن وتقرير الجواب انا لا نسلم ان مورد
التقسيم هو الوجود بل الماهية فنقول الماهية اما ان تكون واجبة او ممكنة وذلك
لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين قال وبقاء الاعتقاد ثم اقول
هذا جواب عن الوجه الثالث وهو بقاء اعتقاد الوجود حال زوال الاعتقاد
الخصوصيات وتقريره ان نمنع بقاء اعتقاد الوجود فان من جزم بوجود ممكن
وجزم بان سببه وهو الجوهر موجود ثم زال الجزم بكونه جوهرا وحصل له

الجزم

الجزم بكونه عرضا زال اعتقاد وجوده الجوهرية وحصل له اعتقاد وجود العرض
فالحاصل انا نمنع بقاء اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات وفي هذا
نظر قال سؤال الماهية باعتبار الوجود واجبة ومن حيث هي هي ممكنة
امنع الصغرى اقول هذا دليل ثان على ان الوجود زائد على الماهية وتقريره
انا اذا اخذنا ماهية الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود
والا لجاز عدمها من حيث هي موجودة فلزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا
اخذنا الماهية من حيث هي هي كانت ممكنة الوجود والعدم فالماهية من حيث هي
موجودة مغايرة للماهية من حيث هي هي فيكون الوجود زائدا عليها والجواب انا
نمنع الصغرى ونقول ان الماهية من حيث هي موجودة لا تخرج عن كونها ممكنة الماهية
والا لكان الوجود اعداما للماهية واذا كان كذلك كان من حيث هي موجودة
ممكنة لانها من حيث هي هي معنى الامكان وهي من حيث هي هي حاصلة
من حيث هي هي موجودة قال سؤال نفرق بين تصور الماهية وتصديق الوجود
جواب لفظا اقول هذا دليل ثالث على ان الوجود زائد وتقريره انا نفرق
بالضرورة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود وذلك
يدل على ان الوجود امر زائد على الماهية والجواب ان الفرق انما هو باعتبار مغايرة

لفظ الوجود للفظ السواد اما باعتبار مغايرة المعنى فلا ونزيد ذلك تقريرا
قولنا انا نفرق بين قولنا الانسان انسان وبين قولنا الانسان بشر
وذلك يدل على المغايرة بين الانسان والبشر ولما كان ههنا باطلا وان
المغايرة اللفظية كافية ههنا فكذلك ثم قال فتلخص من هذا ان لا
شيئية للمعدوم اقول هذا نتيجة ما دل الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهية
فان الوجود لما لم يكن ثابتا في العدم بالاتفاق لم يكن المعدوم شيئا
وهذا الكلام اراد به مناقضة ابي هاشم واصحابه فانهم اثبتوا المعدوم شيئا
وتحقيق ما قالوا ان المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في
كونه نفيا محضا واما ان يكون ممكن الثبوت فذهب جماعة من المعتزلة كابي علي
وابي هاشم وابي يعقوب الشحام وابي الحسين الخياط وابي القسم البلخي وابي
عبد الله البصري وابي اسحق بن عياش وعبد الجبار وغيرهم الى ان المعدومات
الممكنة ذوات واعيان وحقائق ثابتة في العدم وليس للفاعل تاثير
في جعلها ذواتا وانما تاثيره في جعل الذات موجودة واتفقوا على
تباين تلك الذوات وانها غير متناهية ثم اتفقوا على ان تلك الذوات
متساوية في حقائقها وانما تتباين بصفات مميزة لها وتسمى تلك الصفات

صفات

الاربع صفات [illegible] انما [illegible] [illegible]

صفات الاجناس فذهب الجمهور كابي علي وابي هاشم الى ان تلك المعدومات
انها ثابتة بذواتها فهي متمايزة حالة العدم بصفاتها كالجوهرية للجوهر و
اخرون منهم قالوا ان تلك الصفات لا تحصل الا مع الوجود وذهب الفريق
الاول الى ان الصفة التي للجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحيوة وما
يكون مشروطا بها كالقدرة والعلم واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي
اربع صفات احدها الصفة الحاصلة حالة الوجود والعدم وهي صفة الجوهرية
التي بها تماثل ما تماثل وتخالف ما تخالف وثانيتها صفة الوجود وهي التي تحصل
بالفاعل وثالثتها صفة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ورابعتها الحصول في الحيز وهي المعللة بالمعنى
والفرق بين هاتين الصفتين ان التحيز هو الصفة المختصة بالجوهر التي
باعتبارها احتاج الجوهر الى الحيز وتقتضيها الجوهرية واما الحصول
في الحيز فهي الصفة المعللة بالمعنى وهي علة للكائنية معلولة للحصول في
الحيز والحصول في الحيز معلول ذلك المعنى قالوا وليس للجوهر صفة سوى
هذه فليس لكونه اسود او ابيض حقيقة واما الاعراض فلا يعقل انها
الصفات الراجعة الى الجملة ولا للحصول في الحيز فلها اذن ثلث صفات

الصفة م

الكائنية هو المعنى وجماعة من الناس يحسبون ان ذلك
وهو خطأ فان الكائنية صح

صفة م ا

احدها صفة الجنس كالسوادية في السواد والبياضية في البياض وثانيها
الوجود وهو الحاصل بالفاعل وثالثها وهي الصفة الصادرة عن صفة الجنس
التي باعتبارها كان حالا في المحل وتمادى بعضهم في هذا المحال الا ان جعل
الذوات المعدومة بعد اتصافها بالصفات المذكورة وتراكيبها بانواع
التراكيب والاخرون جعلوا للمعدوم كونه معلوما صفة زائدة على ذاته وهذا
كله دخول في الجهالات قال احتج من اثبته بان المعدوم متصور فمتميز
فثابت اقول هذه حجة ابي هاشم واصحابه على ان المعدوم الممكن ثابت
وتقريرها ان نقول المعدوم متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت
فالمعدوم ثابت فههنا ثلاث مقدمات آ ان المعدوم متصور وهي ظاهرة
فانا نتصور طلوع الشمس غدا من مشرقها وهو معدوم الان ب ان كل متصور
متميز وهي ظاهرة ايضا فان الشيء الذي لا يتميز عن غيره يستحيل تصوره
وتعلق العلم به فانه لا يمكن اليه اشارة عقلية ولا حسية مخصصة عن غيره
وثبت بهاتين المقدمتين ان كل معدوم متميز ويدل على ذلك ايضا انني
قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على الحركة الى السماء فالحركتان
متمايزتان وايضا فاني اريد اللذات واكره الالام وهما معدومتان ايضا فقط

ههنا

ههنا الامور ان المعدوم متميز واما ان كل متميز ثابت فلان كل متميز فهو متعين في نفسه
مغاير لما عداه والا لما كان متميزا ولا نعني بكون المتميز ثابتا الا هذا قال
وبان يمكن العدم معناه تقررها هيئة مع العدم كالوجود اقول
هذه حجة ثانية لهم على ان المعدوم ثابت وتقريرها انا اذا وصفنا الممكن
الموجود بانه يمكن عدمه كان معناه ان ماهيته يمكن ان تتصف بالعدم
فتكون متصفة في حالة العدم كما انا اذا وصفنا الماهية بامكان الوجود كان
معناه ان تلك الماهية يمكن ان تتقرر حالة الوجود وقد يحتجون ايضا
بان الامكان ثبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فكذا الموصوف به ثابتا
والمعدوم موصوف قال وجواب ان التصور لا يقتضي الثبوت كالممتنعات
والمركبات والوجود اقول هذا جواب الحجة الاولى وهو بالطعن في المقدمة
الثالثة فانا نسلم ان المعدوم متصور وان كل متصور متميز ونمنع ان كل متميز
ثابت وسند المنع انا نتصور الممتنعات كشريك الباري تعالى ونتصور المركبات
كجبل من ياقوت ونتصور الوجود وهذه الامور متميزة ومع ذلك فليست ثابتة
في العدم بالاتفاق فان تصور تميز المعدومات الممكنة على هذا المعنى فذلك لا
تقتضي الثبوت وان كان على غير هذا المعنى فلا نسلم امكانه وقولهم المعدوم مقدور

فيكون ثابتا فيلزم منه تحصيل الحاصل وكذلك قولهم المعدوم مراد والمراد ثابت

قال ومعنى الممكن وهو الذي يمكن ارتفاع ماهيته بان يعدم لا بان توصف

بالعدم وهو ثابت اقول اجاب عن الحجة الثانية بان في تفسيرهم مغالطة

فان معنى قولنا الماهية يمكن عدمها انه يمكن ارتفاع تلك الماهية وعدمها

عدما محضا ونفيا صرفا حتى تخرج عن كونها تلك الماهية وليس معناه ان

تلك الماهية توصف بالعدم وهي ثابتة وكذلك في تفسير الممكن في طرف الوجود

فانه لا يصح اتصاف الماهية بالوجود قبل انضمام الوجود اليها بل انما توصف

به من حيث هي هي وقولهم الامكان ثابت مم وليس الامكان نقيض اللاامتناع

على انه لو كان ثابتا لزم التسلسل وايضا اذا اتصفت الماهية المعدومة به

اقتضى ذلك الخروج عن النافية وهو عندهم بط قال برهان المعدوم

ان ساوى المنفي او كان اخص فكل معدوم منفي وكل منفي فليس بثابت

وان كان اعم لم يكن نفيا بل ثابت وهو مقول على المنفي فليس بثابت اقول

هذا برهان دال على ان المعدوم ليس بثابت وتقريره ان نقول المعدوم

اما ان يساوي المنفي او يكون اخص منه او اعم وعلى التقديرين الاولين يلزم

صدق المنفي على كل معدوم ضرورة صدق احد المتساويين على كل افراد

الآخر

الآخر وصدق العام على كل افراد الخاص فيصدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت

اتفاقا فينتج كل معدوم ليس بثابت واما ان كان المعدوم اعم من المنفي فلا شك

انه يجب ان لا يكون نفيا صرفا والا لكان العام هو الخاص هف واذا

لم يكن نفيا كان ثبوتا ضرورة انه لا خروج عنهما فاذن الثبوت مقول

على المنفي ضرورة صدق العام على الخاص فيكون الثبوت منفيا هف

قال برهان هي اما متناهية وهي محال اتفاقا او غير متناهية فتنقص

باخراج الوجود منها فتتناهى اقول هذا برهان اخر دال على ان المعدوم

ليس بشيء وتقريره ان نقول المعدومات الثابتة اما ان يكون متناهية

او غير متناهية والقسمان باطلان اما انها لا يكون متناهية فبالاتفاق

ولانه يلزم اذا اخرجها الله تعالى الى الوجود ان لا يبقى لله تعالى قدرة فتتناهى

قدرة الله تعالى وهو مح واما انها لا يكون غير متناهية فلان الله تعالى اذا

اخرج منها شيئا الى الوجود ان بقيت كما كانت اولا لزم ان يكون الشيء

مع غيره كهو لا مع غيره هف وان نقصت تناهت قال

واما الصفات فمنها كونه تعالى قادرا والا لكان موجبا فيلزم القدم

او التسلسل وهما محالان اقول القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل

اذا كان الفعل ممكنا ولم يمنعه مانع اذا عرفت هذا فنقول البارى تعالى قادر
والا لكان موجبا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المؤثر اما ان يؤثر
مع جواز ان لا يؤثر او مع وجوب ان يؤثر والاول القادر والثاني الموجب
فلا خروج منهما وبيان بطلان التالي انه لو كان موجبا لكان اما ان يكون موجبا
للاثر على الاطلاق او بشرط وعلى التقدير الاول يلزم القدم لان عند حصول
العلة التامة يجب حصول المعلول وعلى التقدير الثاني نقول ذلك الشرط اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول لزم القدم لان عند وجود العلة والشرط
يجب المعلول وان كان الثاني كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث
العالم وذلك يؤدي الى التسلسل والقدم والتسلسل باطلان فالايجاب باطل
فثبت الاختيار قال سؤال هو منقوض بحدوث الوقت او نقول فلا قديم
ولا تسلسل جواب التسلسل لازم لان الكلام في الوقت كذلك اقول
تقرير السؤال ان نقول العالم اما ان يصح قدمه او لا وعلى التقدير الاول
يلزم الايجاب والقدم وعلى التقدير الثاني نقول ان الفعل لما تعذر
في حصوله وجود العلة الفاعلية وكذلك يعتبر في حصوله القابل والعالم وجوده م
قبل وجوده كان محالا فلم يكن العلة موجبة له في ذلك الوقت وفي وقت
الامكان

الامكان تكون العلة موجبة فلا يلزم التسلسل ولا القدم ولا ينافي ذلك الايجاب
واجاب المتكلم عن هذا السؤال بان التسلسل لازم لان العلة اذا كانت موجبة
في وقت دون وقت لذاتها فالكلام في ذلك الوقت كالكلام في العالم
فانا نقول ذلك الوقت ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا
فلا بد له من وقت آخر يكون العلة موجبة فيه دون ما قبله قال
وهذا غير مرضي عندي لان الاحداث جاز ان لا يكون في وقت على رأي المتكلم
اقول اخذ يعترض على المتكلم في هذا الجواب وتقريره ان الاحداث
عند المتكلم لا يفتقر الى وقت في جانب المختار والا لزم التسلسل
كما لزم في جانب الموجب واذا لم يتوقف احداث المختار على وقت
فلم لا يجوز ان يقال بان تاثير الموجب لا يتوقف على وقت فان الاختيار
والايجاب لا تاثير لهما في الاستغناء عن الوقت والحاجة اليه قال
الا ان الجواب هو انه ان لم يحدث شرط لم يتجدد التعلق وان حدث
تسلسل اقول لما اعترض على كلام المتكلم اجاب بما هو الحق في نفسه وهو
ان نقول الحق ان تخلف تاثير العلة الموجبة عن ذاتها لما كانت ذاتها كافية
في الايجاد والا لزم الترجيح من غير مرجح بل لا بد لها من امر ينضاف

اليها تم به فيحصل الاثر معقولا اما ان يحصل ذلك الامر الذي فرضنا
متمما لهانه التاثير اولا وعلى التقدير الاول لزم التسلسل وعلى التقدير الثاني
لزم ان لا يتجدد التعلق قال وهي ازلية لانها اما عين ذاته فقط
والا مغايرة فاما واجبة فقط او ممكنة فتفتقر واما ازلية فلا يلزم التسلسل او
قديم فلزم القدم والا تسلسلت الشرائط اقول لما فرغ من اثبات اصل القدرة
شرع في احكامها فقال ان كون الله تعالى قادرا امر ازلي والدليل عليه ان هذه
الصفة اما ان تكون عين ذات الله تعالى او مغايرة له وعلى التقدير الاول
لزم قدمها لما ثبت من وجوب قدمه تعالى وعلى التقدير الثاني فهذه الصفة
اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها فان كان الاول لزم اجتماع واجبي
الوجود وهو محال لما ياتي ومع استحالته فهو مستلزم للمطلوب لانها اذا كانت
واجبة لزم قدمها لما ثبت من قدم واجب الوجود وان كانت ممكنة لذاتها افتقرت
الى مؤثر فمؤثرها اما ان يكون هو ذات الله تعالى او غيره والثاني محال
والا لكان واجب الوجود منفعلا عن الغير وهو محال وايضا فان ذلك
الغير ممكن لما ياتي فالمؤثر فيه هو الله تعالى بالقدرة فيلزم الدور او التسلسل
وان كان الاول فاما ان يكون الله تعالى مؤثرا فيها على الاطلاق فيلزم قدمها

لان عند قدم العلة التامة يلزم قدم المعلول واما ان يكون مؤثرا فيها بشرط
فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم الصفة وان كان محدثا كان الكلام
في حدوثه كالكلام في حدوث القدرة لان حدوثه ان كان من الله تعالى
بواسطة القدرة لزم تقديم القدرة عليه فيلزم الدور وان كان بالايجاب
لزم ان يكون متأخرا عن ذات الله تعالى الموجبة له انما كان لاجل شرط حادث
ويتسلسل قال وقدرته على كل مقدور لان علة تعلق القدرة بالمقدور
الامكان وهو حاصل في الكل فالكل مقدور اقول اختلف الناس في انه تعالى
هل هو قادر على كل مقدور ام لا فانكره جماعة ونفاه اكثر المعتزلة والفلاسفة
والمجوس والصابئة والثنوية ومن اصحابنا السيد المرتضى والشيخ ابو
جعفر الطوسي رحمهما الله والحق عندي هو الاول ويدل عليه وجهان
الاول ان صحة تعلق قدرة الله تعالى بالاثر انما هي الامكان وبيانه
ان الماهية اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة وعلى التقديرين الاولين
يستحيل تعلق القدرة بها فلم يبق الا الثالث فعلمنا ان علة صحة التعلق
انما هي الامكان لا يقال ان الصحة امر عدمي فلا يعلل وايضا فيكم
اما ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وعلى تقدير وجوبها وامتناعها

لا يصح تعلق القدرة بها فلم يثبت لصحة التعلق علة سوى الامكان مغالطة
لان الماهية وان كانت لا تخرج عن هذه القضايا لكنها مغايرة لها فان الماهية من حيث
هي هي ليست احدى هذه الثلاثة فلا يلزم من سقوط درجة الوجوب والامتناع
عن الاعتبار جعل الامكان علة لجواز ان يكون الماهية هي العلة وايضا لم يكن العبد
قادرا على كل مقدور لان له مقدورا وعلة تعلقه بذلك المقدور ليس الا
الامكان وهو مشترك وايضا لا يلزم من صحة نسبة الممكنات بأسرها اليه
نسبة المقدورية صحة نسبتها اليها بصحة القادرية فان كون الاثر
يصح استناده الى هذه الذات من حيث هو مغاير لكون الذات يصح تأثيرها
في هذا الاثر من حيث الذات وغير مستلزم له الا ترى ان الاشياء تصح نسبتها
الى العلم نسبة المعلومية ونسبة العلم اليها لا تصح من حيث هو لا نا نجيب
عن الاول بان صحة المقدورية وان كانت عدمية لكنها امر اعتباري
حكم بها العقل لبعض الذوات فلا بد لها من علة لاجلها صح نسبة ذلك
الامر الاعتباري الى تلك الذات دون غيرها وعن الثاني بان هذه الاعتبارات
وان كانت مغايرة للذات لكن العقل اذا لحظ الماهية من حيث وجوب وجودها
وامتناعها استحال استنادها لحاجة اليها واذا لحظ الامكان حكم بالحاجة

فالامكان

فالامكان ان كان هو العلة فهو المطلوب وان كان العلة هو الامكان مع الماهية
لزم المحال الاول اذ الامكان وحده كاف في استناده لحكم الى المجموع يكون احد
افراده كافيا فيه بطريق وعن الثالث ان قدرة العبد لما كانت جسمانية
كانت متعلقة بالوضع فلا تتعلق الا لمشاركته فانحصرت مقدوراته
بخلاف قدرة الله تعالى فانه لتجرده يكون نسبته الى جميع المقدورات
على السوية فافترقت القدرتان وعن الرابع ان الاشياء الممكنة
اذا صح نسبتها الى المقدورية الله تعالى وجب صحة نسبة قدرته تعالى
اليها لانها متماثلة من حيث الامكان فاذا صح على البعض نسبة القدرة
اليه صح على الباقي ذلك بخلاف علم المتعلق بالشيء المخصوص على ما هو عليه
فلا يصح نسبته الى جميع الاشياء نسبة واحدة كما لا يصح نسبة جميع الاشياء
اليه نسبة واحدة **قال** ولانه ان صح وجب لانها صفة نفسية
متى صحت وجبت والا توقفت فلا يكون نفسية وبيان المقدم اتى
اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على كونه تعالى قادرا على كل مقدور
وتقريره ان نقول ان صح على واجب الوجود ان يقدر على كل شيء مقدور
وجب ان يقدر على كل مقدور والمقدم حق فالتالي مثله وبيان الشرطية

انه اذا صح ان يقدر على كل مقدور فلو لم يجب حصول هذه الصفة نظرا
الى ذاته لافتقر في حصول هذه الصفة الى الغير فلا يكون هذه الصفة
نفسية والتالي باطل فالمقدم مثله واما بيان صحة المقدم فلانه تعالى حي
وكل حي من حيث هو حي لا يستحيل ان يقدر على كل مقدور **قال**
سؤال هو واحد لا يصح منه الا واحد فلا يقدر على الكل وبيان الملازمة
ان مفهوم صدور أ غير ب فان دخلا او احدهما تركب والا تسلسل
اقول لما ذكر المذهب الحق والاستدلال عليه شرع الان في تقرير المذاهب
الباطلة والاحتجاج عليها ونقض تلك الحجج فمن المذاهب الباطلة مذهب
الفلاسفة في هذا المقام فانهم قالوا انه تعالى واحد حقا من كل جهة
والواحد حقا يستحيل ان يصدر عنه اكثر من واحد اما الصغرى فبينة
الاستدلال عليها واما الكبرى فقد احتجوا عليه بثلاث حجج الاولى ان الواحد
لو صدر عنه أ و ب ومفهوم صدور أ غير مفهوم صدور ب والا لكان
ولا لكان من عقل ان ذاتا قد صدر عنه احد المعلولين وجب ان يعقل
صدور المعلول الاخر عنها وهو ممتنع واذا تغاير المفهومان فاما ان يكونا
من مقومات تلك الذات او من عوارضها او يكون احدهما من المقومات والاخر

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

من العوارض

من العوارض وان كانا من العوارض نقلنا الكلام اليهما وقلنا ان صدور احد هذين
المفهومين مغاير لصدور المفهوم الاخر فاما ان يكون هذان المفهومان من
المقومات او من العوارض او بالتفريق ويعود البحث ويلزم التسلسل **قال**
ولان صدوره شيء وما ليس بذلك تناقض **اقول** هذه هي الحجة الثانية
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتقريرها انه لو صدر عن العلة
أ و ب وما ليس أ فيكون قد صدر عن تلك العلة أ وما ليس أ وهو تناقض
قال ولان اختلاف الاثار يدل على الاختلاف فعلى التعدد اولى
اقول هذه هي الحجة الثالثة وتقريرها ان اختلاف الاثار يدل على اختلاف
المؤثرين فانا نستدل على اختلاف طبيعتي النار والماء بصدور الحرارة
عن النار والبرودة عن الماء والحرارة والبرودة مختلفتان فيكون الطبيعتان
مختلفتين واذا كان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرين
فبان يدل على تعددها وتغايرها اولى فان دلالة الشيء على وجود العام
اما من دلالته على الخاص **قال** والجواب الصدور فيهو والا تسلسل ومعارض
بالسلوب **اقول** اجاب عن الوجه الاول من حيث النقض ومن حيث المعارضة
اما النقض فبان نمنع القسمة وحصرها فان مفهوم صدور أ ومفهوم صدور ب

انما يرد عليها القسمة بالتقويم والعروض والتفريق على تقدير ان يكونا
وجوديين اما على تقدير ان يكونا مفهومين ذهنيين لا ثبوت لهما في
الخارج فان القسمة يكون باطلة ثم استدل على هذا المنع وقال لو كان
صدور المعلول عن العلة امرا وجوديا لكان اما واجب الوجود او ممكن
الوجود والاول باطل اما اولا فلاستحالة التعدد في واجب الوجود واما
ثانيا فلان الصدور من الصفات الاضافية فهي متاخرة عن المضاف فكيف
يكون واجبة الوجود واذا كان ممكن الوجود لم يكن له بد من علة يصدر عنها
فصدوره عن تلك العلة ان كان واجبا لزم الخ وان كان ممكنا نقلنا
الكلام عليه ويلزم التسلسل واما المعارضة فبان نقول لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا يسلب عن الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد
بشيء وبيانه ان سلب الحجر مغاير عن سلب الشجر عنه لانا نعقل احد السلبين
ونغفل عن الآخر فاما ان يكونا من المقومات او من العوارض او بالتفريق
ويعود الكلام وكذلك اتصاف ا ب عن اتصافه بج فهذان المعنيان
اما ان يكونا من المقومات او من العوارض او بالتفريق ويعود الكلام و
البحث ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتم لا يقال اتصاف الشيء بغيره

وبلي

وسلب الشيء عن غيره لا يعقل الا بين الشيئين ونحن نجوز ان يعقل عن الواحد
باعتبارات متغايرة معلولات كثيرة فاذا اجيب بان الصدور كذلك لا يعقل
الا بين الشيئين قلنا الصدور يؤخذ على وجهين احدهما كون الذات بحيث
يصدر عنها المعلول وهذا الاعتبار لاحق للماهية من حيث هي لا بالقياس الى
المعلول وثانيهما المعنى الآخر الاضافي الذي لا يتم الا بين الشيئين لانا نقول
كما عقلتم الصدور ماخوذا بهذين الاعتبارين فاعقلوا السلب والاتصاف
كذلك فان كون الشيء بحيث يسلب عنها شيء او بحيث يعتبر بامر اعتباري
مغاير لمعنى السلب والاتصاف بالمعنى الاضافي **قال** والتناقض لازم
من الصدور وعدمه **اقول** هذا جواب عن الوجه الثاني وهو ان
التناقض انما يلزم ان لو قلنا انه يصدر عن العلة ا لم يصدر عنه ا اما اذا
قلنا انه يصدر عنها ا وما ليس ا لا يلزم منه التناقض **قال** والتخلف
يدل على الاختلاف **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث وتقريره ان
نقول انما استدللنا على كون طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار لان طبيعة
الماء يصدر عنها البرودة وتخلف البرودة عن النار وان النار يصدر عنها
الحرارة وتخلف عن الماء فاستدل بتخلف اثر كل منهما على مخالفتهما لا

تستدل بالاختلاف على الاختلاف قال سؤال للنظام فعل القبيح سفه
او جائز وهما محالان عليه تعالى اقول هذا المذهب من جملة المذاهب
الباطلة وهو مذهب النظام فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على القبيح
واحتج عليه بانه لو كان قادرا على القبيح لصح منه فعله والتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الشرطية ان معنى القادر هو الذي يصح منه الفعل فلو لم
يصح منه القبيح لم يكن قادرا عليه وبيان بطلان التالي ان فعل القبيح
وكل ما فعله محال فانه لا يكون صحيحا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان
فعله يستلزم المحال فيكون محالا بيان الاول ان من فعل القبيح فلا يخلو اما ان يكون
عالما به او جاهلا فان كان عالما به فاما ان يكون محتاجا اليه اولا
والثاني سفه فان العالم بقبح القبيح الغني عنه لو صدر كان سفيها
فاذن فعل القبيح يستلزم احد محالات ثلثة وهي اما الجهل او السفه او الحاجة
والثلثة باطلة في حق الله تعالى فيكون فعل القبيح محالا منه قال جواب
بالنظر الى الداعي صح والى القدرة ممكن اقول تقرير هذا الجواب
ان يقال ما ذكرتم انما يدل على استحالة صدوره منه مطلقا وذلك
لا يستلزم استحالة قدرته عليه لجواز ان يكون استحالة صدوره منه انما كانت

باعتبار

باعتبار عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة فان الفعل كما يمتنع ان يقع
باعتبار عدم القدرة عليه كذلك يمتنع ان يقع باعتبار عدم الداعي
اليه والحاصل ان امتناع الفعل اعم من عدم القدرة فلا يجوز الاستدلال به على
هذا تقرير الجواب ابو الحسين قال ويشكل على ابي الحسين بانه لو
امتنع بحقق الداعي لامتنع القبيح لتوقفه عليه وتخلص بالتزامه ولا
يدل على عدم القدرة اقول تقرير الاشكال ان يقال الداعي الى القبيح
اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون فان كان الاول ثبت القدح في احد
المحالات المذكورة وان كان الثاني كان الفعل ممتنعا لتوقفه على الداعي
فيكون القبيح ممتنعا فلا يكون مقدورا عليه وهذا الاشكال ضعيف غاية
السقوط فانه ليس يصح ان يكون الفعل ممتنعا نظرا الى الداعي ويكون مقدورا
والذي يدل على اصل المسئلة ما بينا من كونه تعالى قادرا على كل ممكن
وللمعتزلة طريق آخر وهو انه تعالى قادر على الكذب وهو قبيح فانه تعالى اذا
كان قادرا على ان يقول العالم ليس بقديم كان قادرا على ان يقول العالم
قديم فان القادر على مجموع افعال قادر على كل واحد من تلك الافعال
ايضا وهو تعالى قادر على الجهل وهو قبيح لانه تعالى قادر على العلم والقادر على الشيء قادر

على ضده **قال** سؤال للعباد ما علم عدمه غير مقدور الوجود والا لزم
الجهل **اقول** هذا احد المذاهب الباطلة في هذا المقام وهو مذهب عباد بن
سليمان فانه ذهب الى ان ما علم الله تعالى عدمه فانه لا يكون وجوده مقدورا
والمحققون على خلافه واستدل عباد على مذهبه بانه اذا علم ان الشيء
لا يوجد استحال ان يوجد والا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واذا
كان مستحيل الوجود لم يكن مقدورا **قال** نفي الجهل لازم للوقوع لا
للقدرة وهو مع مرجحية العلم **اقول** تقرير الجواب ان نقول الله تعالى
اذا علم بعدم الشيء في وقت ما مستلزم الجهل فيكون محالا لغيره لا لذاته
وبيان ذلك ان العلم يجب فيه المطابقة فاذا وضعت العلم بالعدم وجب
ان يكون العدم موضوعا قبل وضع العلم حتى يتعلق به العلم فان العلم تابع
للمعلوم وحكاية عنه وحال فرض العدم يكون الوجود محالا لانه يكون
العدم واجبا للفرض لا للذات ويكون هذا الوجوب لاحقا لا سابقا
فلا يؤثر في امكان الممكن كما انك اذا فرضت الماهية معدومة فانها
بهذا الاعتبار يستحيل ان يكون موجودة ويكون هذه الاستحالة غير ذاتية
بل انما حصلت من ذلك الفرض ولا يكون مؤثرة في الامكان الذاتي

فاذن

ذهب ابو القسم البلخي الى انه تعالى غير قادر على ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا

فاذن هو ممكن باعتبار ذاته فهو مقدور عليه من تلك الحيثية وغير
مقدور عليه من حيث وضع احد الطرفين وتعلق العلم به ولا يلزم
من ذلك استحالته لتعدد الحيثيات **قال** سؤال للبلخي لا يمكن
ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمنا مكتسبا والا لامكن
ان يخلق العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتسابا ثم نشك في
وجوده مع العلم الضروري بقدرته **اقول** هذا مذهب رابع
وهو من المذاهب الباطلة ذهب اليه ابو القسم البلخي وهو انه تعالى غير قادر
على ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا واحتج عليه بانه
لو قدر على ان يخلق فينا علما كذلك لامكن ان يخلق فينا علما ضروريا
بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ظ فان العلم بالقدرة احد العلوم المكتسبة وبيان بطلان
التالي انه لو صح ذلك لوقع الشك في الضروريات لانه يجوز الشك
في النظريات فاذا شككنا في وجود زيد المكتسب امكن ان نشك في
قدرته اولا والثاني باطل والا لكان العلم حاصلا بان زيدا قادر
مع الشك في وجوده وهو سفسطة والاول يلزم منه وقوع الشك في الضروريات

لزم

فاذن لا يمكن ان يخلق فينا العلم الضروري بالصفة مع علمنا بالذات اكتسابا وايضا
لو امكن ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا لامكن ان نعلم
بالاكتساب ما هو الان معلوم لنا بالاضطرار فلزم ان يكون علمنا بانفسنا
ولذاتنا والامنا مكتسبا وعلمنا بالشرايع والنبوات ضروريا وذلك ممتنع
وايضا لو امكن ان يخلق فينا علم الضروري بما علمناه مكتسبا لزم صحة حصول
العلم الضروري بالشيء مع الجهل به والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه اذا تعلق علمنا الضروري بشيء يمكن ان يتعلق به علمنا الكسبي
صح منا الاستدلال على ذلك الشيء لانا عقلاء والادلة قائمة والمطالب
صحيح اكتسابه واذا صح منا الاستدلال عليه مع علمنا الضروري به حصول
الاستدلال لا يستلزم العلم بل قد يحصل بعد العلم وقد لا يحصل فيكون الجهل
حاصلا فلنفرض عدم حصول العلم الكسبي عقيب الاستدلال فيكون الجهل
حاصلا والعلم الضروري حاصل به هف قال جواب العلم بالقدرة
منفكة عن الوجود صحيح غير مقدور ولا يلزم استحالة العلم مع الوجود اقول
هذا جواب الشبهة المذكورة في الاصل وتقريره ان العلم بالقدرة حالة
العدم صحيح والحال غير مقدور والكلام مفروض في علم ممكن الوجود الكسبي

لابينا

في شيء

[زعم البلخي ايضا انه تعالى لا يقدر على
مثل مقدور العبد]

في شيء صحيح ولا يلزم من استحالة العلم بالقدرة حالة العدم استحالة العلم
بالقدرة حالة الوجود فنحن نقول انه يجوز ان يخلق فينا العلم الضروري
المتعلق بوجود زيد الكسبي ومقدريته والجواب عما ذكره ثانيا المنع من
الشرطية ثم العلوم الضرورية لا يمكن ان يخلو الانسان منها فلا يكون
الخلو ممكنا والكسبي شرطه الخلو ولو سلمنا الشرطية لمنعنا امتناع التالي
وعما ذكره ثالثا ان الاستدلال على الشيء مع العلم به صحيح لما فيه من تحصيل
الحاصل فاذن لا يمكننا حالة العلم بالشيء علما ضروريا ان نستدل عليه
قال سؤال للبلخي لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه تواضع او عبث
اقول هذا احد المذاهب الباطلة وهو مذهب البلخي ايضا فانه زعم
ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدل عليه بان فعل
العبد تواضع او عبث والله تعالى مستحيل منه فعل هذين فلا يكون قادرا
على مثل مقدور العبد قال جواب الجبائيين هي صفات وعوارض
لا تؤثر في التماثل الذاتي اقول قد اجاب ابو علي وابو هاشم عن هذه
الشبهة بان كون الفعل طاعة او عبثا صفة عارضة للفعل واعتبار
لاحق به يحصل بواسطة قصد العبد وهي لا تؤثر في تماثل الافعال ولا

تقتضي الاختلاف الثالث قال سؤال المعتزلة زعم ابو الحسين ان الله لا يقدر على مقدور العبد

والا لصح منه خلافه اذ هو شان القادر فيجتمع الضدان اقول ذهب جماعة من المعتزلة

الى ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وخالفهم في ذلك ابو الحسين البصري

وبنى اولئك مذهبهم على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد وجوزه

ابو الحسين واحتجوا بوجوه الاول ان شان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك

فاذا اجتمع قادران على مقدور واحد فاذا وجد احدهما الفعل صح من الاخر

خلافه اذ هو شان القادر فيلزم منه اجتماع الضدين وهو محال قال

ولانه اذا كرهه احدهما واراده الاخر ان وقع وقع الكره وان عدم

عدم المراد اقول هذا الوجه الثاني وتقريره انه لو اجتمع قادران على

مقدور واحد لجاز اختلافهما في الارادة واذا جاز ذلك فاذا اراد احدهما

الفعل وكرهه الاخر فاما ان يقع الفعل او لا يقع فان وقع لزم وقوع المكروه

فلا يكون الكاره قادرا لان من شان القادر انه الذي انه اذا كره الفعل لا يقع

وان لم يقع لم يقع المراد فلا يكون المريد قادرا اذ من شان القادر انه الذي

ان اراد الفعل وقع قال ولان تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلة

وهنا يمتنع التعدد فكذا ثم اقول هذا وجه ثالث على استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد

القادرين على

وذلك

وذلك لان تعلق الفعل بالقادر كتعلق المعلول بالعلة يعني ان تعلقه به يوجب

له الاستغناء عن غيره والا لم يكن القادر عليه قادرا عليه هف وكما انه

يمتنع تعدد العلل على المعلول الشخصي فكذا يمتنع تعدد القادرين على المقدور

الواحد وانما قلنا انه يمتنع تعلق المعلول الشخصي بعلتين تامتين لانه بالنظر

الى كل واحد منهما مستغن عن كل واحد منهما فيلزم افتقاره اليهما حال الاستغناء

عنهما هف قال ولانا نقطع بان قدرة على الفعل فان وقع على جهة الخضوع

فمح والا افتقر اتصاف الفعل به الى سبب فيقوم المعنى بالمعنى اقول

هذا وجه رابع وتقريره ان الافعال افعال العباد لا تقع لله على جهة الخضوع والعبث

والتذلل فاما ان يكون هذه الصفات واجبة للافعال لذواتها او جائزة لها

فان كان الاول لزم ان يكون الله تعالى انما يفعل هذه الافعال على هذه الجهات

والصفات وانه محال وان كان الثاني كان اتصاف هذه الافعال بهذه الصفات

مفتقرا الى سبب ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال قال والجواب عن الاول

ان الفعل كما يتوقف على الفاعل يتوقف على القابل فالمحل اذا حصل فيه الضد

بالفاعل امتنع حصول الاخر اقول هذا جواب الوجه الاول وتقريره

ان وجود الفاعل في الفعل غير كاف بل لا بد مع ذلك من حصول القابل

فالفاعل اذا فعل في محل الضدين استحال قبوله المحل للضد الاخر فيحل (احدهما)

صدوره من القادر الاخر نظرا الى حصول ضده لا من حيث هو قال

والثاني ان جانب الوجود يكفي فيه مؤثر واحد والعدم لا بد فيه من عدم

كل مؤثر اقول هذا جواب الوجه الثالث وتقريره ان يقال وجود الفعل

يكفي فيه وجود مؤثر واحد تام وعدمه لا يكفي فيه عدم مؤثر واحد (التام)

بل لا بد فيه من عدم كل مؤثر فالقادر اذا اراد الفعل فقد حصل المؤثر التام

فيجب حصول الفعل ولا يلزم من كراهة القادر الاخر لذلك الفعل الا يقع

الفعل لان عدم ارادة واحد غير كاف في الاعدام بل عدم كل ارادة

قال وجواب الثالث منع المماثلة والرابع منع الملازمة ويجوز قيام (قيام)

المعنى بالمعنى اقول اما جواب الوجه الثالث فالمنع من المماثلة بين القادر

والموجب فان القادر معه لا يجب الفعل والموجب يجب معه الفعل (فكيف)

استناد الفعل الى القادر كاستناده الى الموجب واما جواب الوجه الرابع

فالمنع من الملازمة فانا نقول ان صفة المصنوع والمصنوع اعتبارات (ليس)

لها تحقق في الخارج فلا يقال انها ذاتية او حاصلة بسبب اخر ولو سلمنا (ذلك)

فلم لا يجوز قيام المعنى بالمعنى واستدل ابو الحسين على مذهبه بان (مقدور)

العبد

العبد ممكن والله تعالى قادر على الممكنات فيكون قادرا عليه وايضا (اذا)

الفرض جزء واحد يكفي به قادرين وجب باحدهما حال دفع الاخر

فاما ان يحصل في ذلك الجزء حركتان تستند كل حركة الى قادر او يحصل

في ذلك الجزء حركة واحدة والاول باطل لوجهين (اما) الاول فلاستحالة

اجتماع الامثال واما ثانيا فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد (القادرين)

اولى من الاخر وان كان الثاني فاما ان تحصل تلك الحركة بهما او باحدهما

والثاني باطل لحصول الترجيح من غير مرجح فالاول حق وهو المطلوب قال

تتمة القدرة متقدمة على الفعل لتكليف الكافر اقول الصفة (المؤثرة)

في الحيوان اما ان تؤثر بالشعور او بدونه ويقال للاول قدرة والثاني

ان كان المؤثر من ذات الجسم فهي القوة الطبيعية والا فهي القوة (القسرية)

واختلف الناس في القدرة فذهب جماعة الى ان معناها في الحيوان (سلامة)

الاعضاء وذهب اخرون الى انها امر وراء سلامة الاعضاء واحتجوا عليه

بان حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش ولا مائز الا القدرة فيقال لهم

لم لا يجوز ان يكون ذلك المائز هو سلامة الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول (اختلف)

الناس في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام لا فذهب الاشعري الى (انها)

مقارنة للفعل غير متقدمة عليه وذهب جماعة المعتزلة الى انها متقدمة على الفعل
واحتج عليه بوجوه الاول ان الله تعالى قد كلف الكافر بالايمان فالتكليف بالايمان
واقع قبل الايمان فالقدرة على الايمان اما ان تكون موجودة حال التكليف او لا
والاول المطلوب والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع لا يقال هذا لازم لكم
لان حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل والا لزم اجتماع الضدين وحال عدم
الفعل لا قدرة عليه لانه واجب لانا نقول لا نسلم ان حال حصول القدرة
لا يمكنه الفعل فان الفعل من حيث هو هو ممكن وباعتبار مقارنة القدرة
للكفر يكون الايمان ممتنعا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال بانه حال حصول القدرة
مكلف بالفعل لا في تلك الحال بل في ثاني الحال وايضا لا نسلم ان حال عدم الفعل
لا قدرة بل القدرة حاصلة حال عدم الفعل متمكنة من اعتبار وقوع الفعل
ولا يلزم ان يكون الفعل واجبا وفيه دقة قال ولان القدرة على الموجود
حين الوجود تحصيل الحاصل اقول هذا هو الوجه الثاني من استدلال
المعتزلة وتقريره ان القدرة لو كانت مقارنة للفعل لزم ايجاد الموجود
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة اما ان تكون مؤثرة
حال وقوع الفعل او لا يكون فان لم يكن لم يكن قدرة وان كانت مؤثرة

النائم

الفعل

جوز المعتزلة قيام العرض بالعرض ولا ابقاله احد في الكفر

فاما ان يكون ذلك الذي فرض موجودا او غيره والاول يلزم منه تحصيل الحاصل
والثاني يقتضي ان يكون القدرة متقدمة واما بيان بطلان التالي فظاهر لا يقال
منقوض بما ذكرتم بالعلة مع المعلول فانها مؤثرة فيه مع انها غير متقدمة عليه
لانا نقول العلة يستحيل ان يكون مؤثرة من حيث هي متقدمة او من حيث هي مقارنة
بل مؤثرة من حيث هي هي ولا يصح التقسيم في قولنا العلة اما ان تؤثر حال
وجود الاثر او قبله او بعده لان القبلية والمعية والبعدية امور زائدة
على ماهية العلة واعتبارات مغايرة لها وهي من حيث هي تلك الاعتبارات
غير مؤثرة وانما تؤثر من حيث هي هي قال ولانه يلزم القدم
اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره انه لو لم يكن استحالة
تقدم القدرة على المقدور لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم
المقدور والتالي باطل بقسميه فالمقدم مثله بيان بطلان التالي وبيان
الشرطية ظاهران قال واحتج الاشعري بانها عرض يمتنع ان
يبقى ولامتناع قيام العرض بالعرض وهو ممتنع اتفاقا الا معمرا ولانه لا بد
لانتهائه الى المحل فالكل فيه اقول تقرير حجة الاشعري ان القدرة عرض
والعرض لا يبقى فالقدرة لا تبقى فلو كانت متقدمة على الفعل لكانت باقية

اما ان النقطة عرض فقط لافتقارها الى محل تقوم فيه واما ان العرض لا يقوم

لوجهين الاول ان البقاء عرض لما سبق فلو قام بالعرض لزم قيام العرض بالعرض

وهو مح اما اولا فلاتفاق المتكلمين على ان العرض لا يقوم بالعرض الا ما نقل

عن معمر وهو مذهب الفلاسفة واحتج اصحابه بان كل عرض يحل في محله

فانه لا بد وان يجعل محله صفة والسرعة عرض يحل الحركة ويعتبرها ولا

يوصف بها الجسم والوحدة ان جعلناها عرضا كانت وحدة العرض قائمة

به مثل الصغر والنقطة عارضة للخط على رايهم وهما عرضان واما

ثانيا فلانه لو قام العرض بالعرض لكان العرض الذي هو المحل لا بد له من محل هو

جوهر فيكون العرض الحال بالحقيقة حالا في الجوهر وفي هذا نظر فان قيام

بعض الاعراض ببعض وقيام بعض الاخر بالجوهر لا يدل على كون العرض

غير قائم بالعرض فانا قد بينا ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت

قال ولانه لو بقي لامتنع عدمه لانه اما واجب وهو انقلاب الحقائق

او ممكن مفتقر الى سبب وجودي اما طريان ضد وهو مح لتوقفه على

انتفائه فيدور واما فاعل مختار وهو مح لان اثره الايجاد للضد

لا الاعدام والا فلا اثر واما عدمي وهو انتفاء الشرط وهو الجوهر والكلام

فيه

فيه كما في الاول **اقول** هذا هو الوجه الثاني على ان العرض يمتنع بقاؤه

وتقريره ان نقول لو كان العرض باقيا لما عدم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان

الشرطية ان عدمه اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل والا لكان ممتنعا لذاته

وقد كان ممكنا لذاته فيلزم انقلاب الحقائق وجواز انتقال الشيء من الامكان

الى الوجوب وهو مح وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من سبب والسبب اما ان يكون

وجوديا او عدميا والوجودي اما ان يكون هو طريان الضد او الفاعل وهما

باطلان اما تعليله بطريان الضد فلانه يلزم منه الدور لان الضد الطاري

انما يصح طريانه اذا انتفى الضد الباقي فشرط طريان الضد انتفاء الضد الاول

فلو عللنا انتفاء الضد الاول بطريان الحادث لزم الدور ولانه ليس

انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي

بل الباقي اولى لان منع الغير من الدخول في الوجود اولى من اعدام الغير

لا يقال ان انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى لان الحادث اقوى من

الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي فانه مستغن عن السبب ولان اندفاع

الحادث بالباقي يلزم منه اجتماع الوجود والعدم في الحادث وقت حدوثه

وهو مح ولان الحادث جاز ان يكون اكثر اجزاء من الباقي فيفنيه لانا نقول

عندنا ان البلى في معلق السبب ايضا لانه ممكن وقد بينا هذا فيما مضى واما ثانيا فتمنع
من اجتماع الوجود والعدم في الحادث بهذا لازم في البلى على انا نقول
انما يلزم ذلك ان لو وجد الحادث ونحن نمنع منه فان الباقي ممنوع الدخول
في الوجود فلا يجتمع النقيضان وما ذكروه من كثرة اجزاء الحادث فهو مبني على
امكان اجتماع الامثال وهو ممنوع واما ثالثا فلانه لا يجوز ان يكون اعدامه بالفاعل فلان
الفاعل اما ان يكون هو اثر شيئا او لم يؤثر والاول يلزم منه ان يكون تاثير الفاعل
في ايجاد الضد لا في الاعدام لان الاعدام ليس بشيء والثاني يلزم منه
ان لا يكون الاعدام مستندا الى الفاعل واما العدمي فليس الا انتفاء شرط
لكن شرط العرض هو الجوهر فيكون الكلام في كيفية انتفاء الجوهر كالكلام في كيفية
انتفاء العرض **قال** جواب الاول منع عرضية البقاء وجواز قيام العرض
بمثله في هذا **اقول** منع اولا كون البقاء عرضا وثانيا سند هذا المنع
ثم مع تسليم عرضيته منع امتناع قيام العرض بالعرض لما بيناه اولا
سلمنا لكن لم لا يقوم مثل هذا العرض بالعرض **قال** والثاني لم لا يبقى
كما هو عندكم في الزمان الثالث وحصر الاسباب ثم وحصر الشرط في الجوهر ثم
لجواز اشتراطه بعرض لا يبقى **اقول** هذا جواب الوجه الثاني وهو المنع

من الشرطية

من الشرطية قوله علة اما ان يكون واجبا او ممكنا قلنا لم لا يجوز ان يكون
واجبا في الزمان الثالث والرابع كما هو عندكم في الزمان الثاني سلمنا
انه ممكن لكن لا نسلم حصر الاسباب فيما ذكرتم سلمنا لكن لم لا ينتفي بانتفاء شرطه
قوله شرطه الجوهر قلنا لا نسلم لكن لم لا يجوز ان يكون مشروطا باعراض غير باقية
حتى لا تبقى ببقائها وتنتفي هذا العرض لانتفائها وابو الحسين قد ادعى الضرورة
في صحة بقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض **قال** ويدل على البقاء
انها ممكنة في الاول فكذا في الثاني والا استغنى العالم عن مؤثر
اقول لما ابطل كون العرض يمتنع بقاؤه استدل على انها ممكنة البقاء
وتقريره ان العرض في الزمان الاول ممكن الوجود والا لما كان موجودا
فيه فهو يكون في الزمان الثاني ممكنا والا لانتقل الشيء من الامكان الى
الامتناع لجاز انتقاله من الامكان الى الوجوب وذلك يوجب استغناء
العالم عن المؤثر وهو محال وفي هذا الدليل بحث ذكرناه في كتاب مناهج
اليقين فليطلب من هناك **قال** وينتقض بالصوت **اقول** اتفق المتكلمون
الا من شذ على ان الصوت يمتنع بقاؤه فيقال هذا الدليل الذي ذكرتموه
يمكن استعماله على الصوت وهو ان الصوت ممكن الوجود في الزمان الاول فكذا

ولك العجز صفة وجودية

كونه تعالى عالما

حزم به الاشاعرة ونحن نتوقف **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان العجز صفة
وجودية يتميز بها ذات العاجز عن غيرها كما ان القدرة صفة وجودية تمتاز
بها ذات القادر لان ذاتيهما متساويتان وقد يتميز على احدهما الفعل
فلا بد من مميز وموجب هو العجز ونحن نقول العجز عبارة عن عدم القدرة عما
من شانه ان يكون قادرا **قال** ومنها كونه تعالى عالما لانه فعل
الافعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو بالضرورة عالم **اقول** العالم هو المتبين
للاشياء والدليل على كونه تعالى عالما انه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من كان
كذلك فهو عالم ينتج انه تعالى عالم اما المقدمة الصغرى فالحس يدل عليها
فان مخلوقات الله تعالى اما بسائط او مركبات والبسائط اما فلكيات
او عنصريات اما الفلكيات فالحكمة فيها ظاهرة ولو لم يكن الا اشتمالها على المصالح
العائدة الى عالم العناصر بسبب قرب الشمس وبعدها فيحصل بسبب القرب
الحر ويصلح بسببه نضج الثمار وتكون النار في عالم العناصر وبسبب البعد
يحصل البرد ويحدث الغيوم والامطار اللذان هما سبب حدوث الابخرة وتكون
المركبات واما العنصريات فان الحكمة فيها ظاهرة ولولاها لما حصل نوع الانسان
فانها مواد وعناصر واما المركبات فالحكمة فيها ظاهرة ولو لم يكن الا ... الانسان

والاولى محسن سنه

نفسه

نفسه كما قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون واما الكبرى فضرورية **قال**
ولانه قادر والقادر هو الذي يفعل بالشعور والادراك **اقول**
هذا دليل ثان على انه تعالى عالم وتقريره انه تعالى قادر وكل قادر عالم اما
الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فلان القادر هو الذي يفعل بواسطة
الداعي والقصد الى احد الطرفين دون الاخر والقصد الى احد الطرفين
مشروط بالعلم ضرورة فاذن لا يتم القدرة الا مع العلم **قال** وهي ازلية
كما مر **اقول** يعني به صفة العلم وما مر هو البرهان الدال على ازلية القدرة
وتحقيق الكلام ههنا ان نقول كونه عالما اما ان يكون هو نفس الذات او غيرها
فان كان الاول فهو صفة قديمة وان كان الثاني فهي اما ممكنة او واجبة
وعلى التقدير الثاني فهي ازلية وعلى التقدير الاول لا بد فيها من مؤثر فالمؤثر
ان كان هو الذات بلا شرط واختيار فهي ازلية وان كانت بشرط فذلك
الشرط ان كان قديما لزم القدم وان كان محدثا تسلسل لانه على حدوث
ذلك الشرط ان كانت هي الذات بلا اختيار لزم القدم وان كان محدثا
تسلسل مع فرض الحدوث هف وان كانت بواسطة الاختيار لزم العلم
بذلك الشرط فذلك العلم ان كان قديما لزم المط وان كان حادثا تسلسلنا

علمه تعالى ازلي

الكلام اليه واما ان كان المؤثر فيه غير الذات لزم احتياج واجب الوجود الى غيره

قال سؤال العلم امر نسبي لا بد من ثبوتهما جوابه بان لا يشترط عينا

اقول هذا سؤال يرد على قوله العلم ازلي وتقريره ان العلم امر نسبي بين العالم

والمعلوم والنسبة لا تثبت الا بعد ثبوت المنتسبين فوجود العالم ازلا يستدعي

وجود المعلوم ويلزم من ذلك القدم وتقرير الجواب ان وضع النسبة

يستدعي وضع المنتسبين ولا يلزم منه الثبوت الخارجي فانا نعلم كثيرا

من المعدومات وان لم تكن ثابتة في الخارج قال وعالم بكل معلوم لانه يصح

ذلك لانه حي والمقتضي لذلك ذاته ونسبتها الى الكل بالسوية فيجب ان

يعلم الكل اقول استدل على كونه تعالى عالما بكل معلوم بوجهين كما استدل

في القدرة الاول انه حي والحي يصح منه ان يعلم كل معلوم فالله تعالى يصح ان

يعلم كل معلوم والمقتضي لهذه الصحة هي ذاته لاستحالة استنادها الى الغير

ولاستحالة القدم والمميز ذاته الى جميع المعلومات بالسوية فيصح منه ان

يعلم كل معلوم والا لزم اما عدم علمه بشيء من المعلومات وهو باطل لما بينا

من كونه تعالى عالما واما الترجيح من غير مرجح وهو محال لا يقال ان حملت صحة العلم

بكل معلوم على الحي على الحقيقة فيمنعنا كونه تعالى حيا بهذا المعنى فان النزاع انما

وقع

وقع فيه وان حملته على الخيرية فيمنعنا كونه تعالى حيا بهذا المعنى صدقه

فان الحي هو الذي يصح ان يعلم في الجملة ولا يلزم من ذلك صحة ان يعلم

كل معلوم كما انا عالمون في الجملة وانه لم يصح منا العلم بكل معلوم او انه

سلمنا ان ذاته من حيث القبول متساوية النسب الى جميع المعلومات

لكن لا نسلم تساوي نسبتها من حيث التاثير في صحة العلم بكل معلوم ولا

يلزم من حصول قبول العلم بكل معلوم وجوب العلم بكل معلوم لانا

نقول انا نعلم بالضرورة انه اذا صح نسبة العلم الى الماهية ببعض المعلومات

صح نسبة العلم اليها بجميع المعلومات واما الحي منا فانا نمنع امتناع

نسبته الى جميع المعلومات بالحقيقة فيه ذلك وان سلمنا ان ذلك صح

في حقنا لكن ليس بمحال في حقه تعالى فانه تعالى لذاته مقتضي العلم وجب تعلقه

بالكل بخلاف ذواتنا قوله ان ذاته مقتضي قبول العلم بكل معلوم لا وجوب

التاثير في ان يعلم كل معلوم قلنا ذلك مكابرة بالضرورة فان الانسان اذا

قال اني اعلم الذات في دار زيد قيل له العقلاء باسرهم اذا كنت الذات

تعلم في دار زيد علمت في دار عمرو ولولا حصول العلم الضروري بان المقتضي

للعلم اذا كان ذاته وجب تعلقه بالجميع والا لما حكم العقلاء باسرهم ذلك قال وانه صفة

نفسية متى صحت وجبت **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الله تعالى
يصح ان يعلم كل معلوم فيجب ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فلما مضى بيانه و
اما الكبرى فلان كونه تعالى بحيث يعلم كل معلوم صفة نفسية لامتناع انفعاله
عن الغير والصفات النفسية متى صحت وجبت وقد مضى بيان ذلك في باب القدرة
قال فان قلت ان عنيت بالحكمة مطابقة المنفعة من كل وجه فمم وان عنيت
من بعض الوجوه فلا يدل على العلم كالزنبور والمحتذي **اقول** لما فرغ من الاستدلال
على كونه تعالى عالما وكيفية علمه تعالى شرع في الاعتراض مع الجواب فقال ان عنيت
بالحكمة مطابقة المنفعة من كل الوجوه فلا نسلم ان الباري تعالى عالم بهذا المعنى
فان من افعال الله تعالى ما ليس مطابقا للمنفعة من كل وجه فان النار وان كان
فيها منفعة لكن لا يخلو من ضرر كاحراق ثوب الزاهد وكذلك خلق الكافر
وان عنيت به مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نسلم انه يدل على العلم فان لا
فعل من الافعال سواء كان مصدره عالما به او لم يكن الا وهو مطابق للمنفعة
من بعض الوجوه ثم نقض بالزنبور والمحتذي فان الزنبور يفعل افعالا
يعجز عن فعلها اذكياء الناس والمحتذي يفعل غيره مثل افعاله محكما وليس بعالم
قال سلمنا لكن نمنع انتفاء الواسطة **اقول** هذا اعتراض ثان على كونه تعالى

عالما

عالما وتقريره ان هذا انما يتم ان لو كان الله تعالى هو الفاعل للافعال المحكمة
ولكنه ممنوع فانه يجوز ان يكون الله تعالى فعل شيئا وهو غير عالم به ثم ان ذلك
الشيء فعل هذه الافعال المحكمة فيكون الواسطة هي العالمة لا ذات الله تعالى
قال ومعارض بانه لو كان عالما فعلمه اما زائد وهو مح والا لافتقر الواجب
او افتقر او تركب واما ليس بزائد فيكون معقولها واحدا **اقول**
تقرير هذه الشبهة ان نقول لو كان الله تعالى عالما فعلمه اما ان يكون زائدا على ذاته
او هو نفس ذاته والاول باطل لانه لو كان زائدا على ذاته فاما ان يكون واجب
الوجود او ممكن الوجود والاول باطل والا لزم ان يكون هنا الموجودين
واجبا الوجود الذات والصفة وهو خلف ولان الصفة مفتقرة الى الموصوف
فلا يكون واجبة والثاني باطل لان المؤثر في ذلك الممكن اما ان يكون غير واجب
الوجود او ذات واجب الوجود والاول باطل والا لزم افتقار واجب الوجود
في صفة العلم الى الغير وهو خلف والثاني باطل لانه يلزم منه كون الذات الواحدة قابلة
فاعلة وهو مح والا لزم وقوع التركيب لان نسبة الفاعل الى المفعول نسبة
الوجوب ونسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ويستحيل ان يكون الشيء الواحد
نسبته الى الشيء الواحد نسبة الامكان والوجوب فلا بد وان يكون هناك

شئ تام او اخر فاعل وذلك يوجب التركيب والثاني وهو ان يكون العلم المستغنى
مطابقا له والا لزم تعقل لها معقولا واحدا وكان علم واجب الوجود علم
كون زيد عالما هف قال ولانه لو علم الواقع وجب والمعدوم امتنع فلا يبرع
اقول هذه شبهة ثانية وتقريرها انه لو كان عالما لم يكن قادرا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى اذا علم ان الشئ سيقع فلا يخلو اما ان يجوز
ان لا يقع او لا يجوز والاول باطل والا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا والثاني
لزم منه وجوب ان يقع والواجب غير مقدور لان المقدور هو الذي للقادر
ان لا يفعله والواجب ليس للفاعل ان لا يفعله وكذلك اذا علم ان الشئ
لا يقع استحال ان يقع والمستحيل غير مقدور فلو كان الله تعالى عالما لم يكن
قادرا واما بطلان التالي فقد ظهر في باب القدرة قال ولانه ليس يعلم
بالجزئيات والا لتغير حسب تغيرها اقول هذه شبهة الفلاسفة
فانهم زعموا ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات والمراد بالجزئيات ههنا انه لا يعلم
ان المعلوم هل وقع او سيقع او هو واقع الان نعم يصح ان يعلم مقرونا
نسبته بالزمان لا من حيث انه واقع او سيقع مثلا يعلم ان عند وصول الشمس
الى محل معين يقع التوسط بين الشمس والقمر للارض فيحصل الخسوف وهذا العلم

واقع

واقع قبل وجود الخسوف وبعده ومعه ولا يعلم انه وقع الخسوف او
سيقع او هو واقع الان فهذا تقرير مقالتهم واحتجوا عليه بانه لو علم الجزئي
لزم منه التغير في صفاته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا
علم ان الكسوف المعين سيوجد فاذا وجد فهل بقي علمه بان سيوجد
او يزول علمه ويتعلق به علم اخر بانه قد وجد فان كان الاول لزم الجهل
وهو محال وان كان الثاني لزم عدم العلم الاول ووجود علم اخر فلزم التغير
قال ولانه لا يعلم ذاته لانه نسبة بين شيئين اقول هذا مذهب لبعض
القدماء زعموا انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا
بد في تعلق العلم من التكثر ولا تكثر للشئ مع نفسه فلا يتعلق علمه بذاته
قال ولانه لو علم غيره لحصل صورهما في ذاته كثرة اقول
هذا مذهب لقوم اخرين من القدماء زعموا انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره
قالوا لان العلم اما ان يعني به النسبة بين العالم والمعلوم او صورة مساوية
للمعلوم في العالم والاول باطل والا لزم ان لا يكون العالم عالما بذاته
ولانه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم فلا يتعلق العلم بالمعدومات
ولانه يلزم ان لا يكون علما جهلا لان الجهل كالصورة الذهنية غير مطابقة للامر الخارجي

فيجب ان نبين ان العلم انما هو عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان
الله تعالى عالما بغيره لزم حصول صور كثيرة في ذاته تعالى وهو محال ولانه يلزم
ان يكون فاعلا لتلك الصور قابلا لها وان يكون الله تعالى محلا للمعلومات الكثيرة
وان لا يكون فاعلا للشيء الا بتوسط صورة في ذاته وكل ذلك محال فاذن يستحيل ان
يعلم غيره **قال** ولانه ليس بعالم بما لا يتناهى والا لهو محصور **اقول**
هذا مذهب لجماعة اخرى من الاوائل وهو انه ليس بعالم بما لا يتناهى لان المعلوم
متميز عن غيره والا لم يتعلق به العلم دون غيره فلا بد ان يكون هناك اثنينية
فلا غيرية هنا وكل المتميز عن غيره محصور لانه يكون غيره خارجا عنه فيستحيل تعلق
العلم بما لا يتناهى **قال** والجواب عن الثاني المطلق والزنبور والمحذي
عالمان **اقول** هذا جواب السؤال الاول وهو الاستفسار عن معنى
الحكم فنقول المعنى مطابقة المنفعة من حيث هي اعني كون الشيء مطابقا للمنفعة
المطلوبة منه مثلا احكام السكر مطابقة المنفعة المطلوبة منها وهو القطع
وان تبعها شيء اخر والزنبور والمحذي عالمان بما يصدر عنهما فلا يتجه نقضا
قال والواسطة منفية بالاجماع ولانه لو ثبت كان المؤثر هو الله تعالى
بالاختيار فهو عالم وفيه اشكال **اقول** استدل في دفع الواسطة الى الاجماع

لعدم

لعدم برهان قاطع على ذلك وذكر بعض المحققين في دفع الواسطة شيئا اخر
فقال ان الواسطة من جملة العالم فيكون الله تعالى مؤثرا فيها بواسطة العقل
فيكون عالما وفيه نظر لانا نمنع ان يكون الله تعالى مؤثرا في تلك الواسطة
باختيار بل يجوز ان يكون الله موجبا لتلك الواسطة وتلك الواسطة
مختارة في ايجاد بقية العالم وعالمة به وههنا يفتقر المتكلمين المستدلين
على نفي هذه الواسطة الى بيان امتناع وجود جوهر مجرد ولا
الاعتماد على الاجماع **قال** لو كان فاعلا تركب قلنا منع لجواز القبول
والفعل الواحد **اقول** هذا جواب المعارضة الاولى وتقريره انه
لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى زائدا على ذاته تعالى ويكون المؤثر فيه هو ذاته ولا
استبعاد في ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا قوله نسبة الفاعل نسبة
الوجوب ونسبة القابل نسبة الامكان قلنا مسلم ولا استحالة في اجتماع
النسبتين للشيء الواحد بالقياس الى شيء واحد باعتباري التاثير
والقبول سلمنا انه لا بد من التغاير ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل
من حيث انه فاعل مغاير للقابل من حيث انه قابل ويكون الذات واحدة
والتغاير حاصل باعتبار الفعل والقبول وهذا النوع من التغاير كاف

في تعدد السلب لامكان والوجوب فالحاصل ان الذات التي عرض لها القبول او (الفعل)
شيء واحد ومتغاير بنوع من الاعتبار **قال** وعن الثاني ان العلم مع (القدرة)
والمعلوم فلا يؤثر فيهما **اقول** هذا جواب الشبهة الثانية وتقريره ان العلم (ما الواقع)
تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة عليه وكذلك في العلم بالعدم تبع للمعلوم (الذي)
هو تبع للقدرة عليه فلا يكون مؤثرا في الوقوع ولا في العدم ولا نعني بالتبعية
هاهنا التأخر عنه في الوجود بل ان العلم اذا تعلق بوجود زيد على صفة يجب ان يكون
زيد معروضا لتلك الصفة حتى يتعلق العلم به والوجوب والامتناع اوان
لا حاجة بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت المعلوم في الزمن لا (شأنه)
فلا ينافيان الامكان المقتضي للقدرة ولا استبعاد ان يكون العلم تابعا
وهو متقدم فان الحكاية قد تتقدم على المحكي وكذا يجب ان نفهم هنا (الوضع)
ليندفع جميع ما استشكل به المغالطون في هذا المقام **قال** وعن (الثالث)
اختيار ابي الحسين وهو ان التغير في التعلقات وقال المعتزلة (والاشاعرة)
بان العلم بالاستقبال علم بالحال اذا وجد فقدا حالا ولا اتمام نام (ولان)
الاول غير مشروط بالوقوع بخلاف الثاني **اقول** هذا جواب الشبهة (الثالثة)
وقد اختلف المتكلمون في الجواب فقال قوم ان التغير في التعلقات وهو مذهب (ابي)

مالوقوع

الحـ

الحسين وجعل العلم صفة حقيقية تستلزم التعلق بالمعلوم وعند تغير
المعلوم يتغير التعلق ولا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية كالقدرة في
على تحريك جسم فانه اذا عدم الجسم كان القادر قادرا على تحريك (جسم مساو له)
وان عدم التعلق الذي بينه وبين الجسم الاول فلا يضر عدم الجسم الاول
في قدرته وهذا وان كان اقرب ما بنا اليه هنا الا انه لا يخرج من نظر
فلان العلم يستدعي المطابقة فلا يتعدد متعلقه وقال الاخرون وهو (مذهب)
ابي هاشم ان العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده اذا وجد
وبيان ذلك انه اذا علم العالم ان عند رأس الشهر يقدم زيد ثم جاء
رأس الشهر فانه يعلم انه وبعلمه الاول لا عن تجدد علم آخر وقد رد
على هؤلاء القوم مقالتهم بوجهين الاول ان العلم بان الشيء سيوجد (لو كان)
هو العلم بالوجود اذا وجد لقام مقامه وليس كذلك والتالي باطل (فالمقدم)
مثله الثاني ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بالعدم الحالي والعلم (بالوجود)
غير مشروط به فهما متغايران واما ما ضربوه من المثال ففيه صحيح ان من علم
ان عند رأس الشهر يقدم زيد لا يكفيه في علمه بقدوم زيد عند رأس (الشهر)
الا ان يعلم ان رأس الشهر قد حصل حتى يتجدد له علم ثالث بمجيء زيد

حتى انا لو فرضنا عدم عالم بذلك لم يعلم بتقدم زيد اذا تقدم قال

وعن الرابع انه يكفي نوع ما من التغاير اقول هذا جواب عن اعلام

الشيء بانه بالاكتفاء بالمغايرة ولو بجهة ما والمغايرة ههنا حاصلة

فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة هكذا

قالوا في هذا الموضع وهو ضعيف فان العلم متوقف على التغاير فلو كان

التغاير انما يحصل بكون الذات عالمة ومعلومة الذي لا يحصل الا بالعلم

لزم الدور قال وعن الخامس ان العلم ليس بحصول صورة والا لكان

الذهن حارا باردا واجتمعت الامثال في علم الواحد بنفسه اقول هذا هو

جواب الشبهة الخامسة وهو ان العلم لا يستدعي حصول صورة مساوية

للمعلوم في العالم وبيانه من وجهين الاول انه يلزم انه من علم الحرارة

ان يحصل في ذهنه صورة مساوية للحرارة فيكون الذهن حارا ومن علم

المقادير العظام ان يتقدر بعد صورة بالعظيم وهو محال الثاني انه يلزم من

ذلك اجتماع الامثال عند علم الواحد بنفسه ومما اعتذروا به عن ذلك

ان العلم ههنا لا يستدعي حصول الصورة ويلزمهم ما اسلفناه من

الاشكال قال وعن السادس انه يعلم كما هو اقول هذا الشبهة السادسة

وهو ظ

وهو ظ فانه يعلم الشيء كما هو عليه فان كان متناهيا تعلق العلم به كذلك

وان كان غير متناه تعلق العلم به كذلك ولا يلزم من ذلك تناهيه فان

التميز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي قال تتمة قيل تصور

العلم بديهي فان العلم بوجودي بديهي وفيه نظر اقول الاعتقاد اما

ان يكون جازما واما ان لا يكون والاول اما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول

اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالجازم المطابق الثابت هو الاعتقاد العلمي

والخالي عن الاعتقاد الثالث هو اعتقاد المقلد والخالي عن المطابقة

هو اعتقاد الجهل والذي لا يكون جازما فالراجح الظن والمرجوح هو

الوهم والمساوي هو الشك ولنستأنف فيه الاعتقاد اذا عرفت

هذا فنقول اختلف الناس في حد العلم فقال قوم انه غني عن التعريف

وهو حق واستدلوا عليه باني اعلم بوجودي علما بديهيا وهذا علم

خاص مسبوق بالعلم الكلي فيكون العلم الكلي بديهيا وقد عرفت ما في

هذا في باب الوجود وقال اخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم

انه اعتقاد الشيء على ما هو به واخرون قالوا انه صفة تقتضي سكون النفس

وكلاهما غير مانع واخرون قالوا انه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم

وقد عرفت ما فيه ثم ان هذه الصورة تارة تقارن الحكم واخرى عدمه فبالا
للاول تصديق والثاني تصور ويشترط في الاول الثاني قال وهو عرض
وكذا الصورة عند الشيخ وقيل هو جوهر لما مر من تفسيره وقيل عرض
وجوهر وهو فاسد اقول اختلف الناس في العلم فالمحققون من المتكلمين
والاوائل على انه عرض لا يقوم بنفسه بل يفتقر الى محل يقوم فيه وهو من
انواع الكيف اما اذا جعلناه اضافة فقط واما اذا جعلناه صورة مساوية
للمعلوم في العالم فلا شك في ان العلم بالعرض عرض ايضا ويلزم الاشكال
على هذا القول في العلم بالجوهر فقال الشيخ ابو علي بن سينا انه عرض ايضا
لافتقاره الى محل يقوم فيه وهو ذات العالم وقال آخرون انه جوهر لان
معنى الجوهر هو الذي اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع وهنا
خطأ فان هذه الصورة مثال للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له
في حقيقته ووجودها في الاعيان انما يكون لوجودها في موضوع ما
الذي هو النفس ومذهب قوم غير محققين الى انه جوهر لما مر وعرض
لافتقارها وهذا اسخف من الاول وفساده ظاهر قال وهل
يتعلق علم واحد بمعلومين الحق انه ليس كذلك لتعلقه بالاضافات والصور

وهذه الصورة اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع

اقول اختلف المتكلمون في العلم هل يصح تعلقه بمعلومين ام لا فذهب قوم الى انه
قد يتعلق بمعلومين واخرون منعوا من ذلك حجة الاولين انه لو وجب
في كل معلوم ان يكون له علم على انفراده لزم ان يكون لله تعالى علوم غير متناهية
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي
ان وجود ما لا يتناهى محال لحصره اذ كان من افراده ترتب عقلي وهو
حاصل هنا فان العلم بالشيء امران احدهما مرتب على الآخر وكذا
الى ما لا يتناهى من المراتب واما الآخرون فقالوا ان العلم اما صورة مساوية
للمعلوم في العالم ولا شك في استحالة الشيء الواحد للشيئين واما
اضافة بين العالم والمعلوم ولا شك في وجوب تغاير الاضافة
عند تغاير المضاف اليه قال وهل يختلف باختلافه بمعنى ان الاضافة
اقول اختلف الناس في العلم المتعلق بالمعلومات المختلفة هل هو مختلف
فقال قوم باختلافه واخرون جوزوا عدم الاختلاف والحق انه
نقول لو كان العلم هو الصورة المساوية فلا شك في اختلافه عند اختلاف
المعلوم وان جعلناه اضافة فان قلنا ان اختلاف المضافات يوجب
اختلاف الاضافات فلا شك في اختلافه والا جاز ان يكون مختلفا

اقول

ذهب الحكماء الى انه تعالى لا يفعل لغرض

قال والعلم منه فعلي وانفعالي وعلم الباري تعالى من الاول اقول العلم قد يكون
سببا للوجود المعلوم كمن حصل في ذهنه صورة نقش غير موجود في الخارج
ففعل ما يطابق تلك الصورة في الخارج وقد يكون مستفادا من الامر الخارجي
ويقال للاول علم فعلي وللثاني علم انفعالي وعلم واجب الوجود تعالى بما عداه يكون
من قبيل القسم الثاني فاذن علمه فعلي او لا فعلي ولا انفعالي قال والعلم بالشيء
على الوجه الاكمل علة لوجوده وهو معنى العناية اقول ذهب الحكماء
الى انه تعالى لا يفعل لغرض ثم انهم راوا النظام في العالم مستمرا على وجه يستحيل
استناده الى الاتفاق والعبث فالتزموا بثبوت عناية الله تعالى فيه
وفسروا تلك العناية بعلم واجب الوجود تعالى بذلك النظام على الوجه الاكمل
وهو سبب الوجود قال ومنها كونه تعالى مريدا ذهب جماعة الى
ان الارادة والكراهة هي الداعي والصارف وهما نوعان من العلم وقوم
اثبتوا الزيادة عليهما شاهدا لا غائبا وجمهور المعتزلة والاشاعرة اثبتوها
شاهدا وغائبا اقول اختلف المسلمون في الارادة بعد اتفاقهم على وصف
الله تعالى بكونه مريدا فذهب جماعة من المتكلمين الى ان الارادة عبارة عن الداعي
الذي هو العلم بمصلحة الفعل والكراهة عبارة عن الصارف الذي هو العلم

كونه تعالى مريدا

بمفسدة

بمفسدة الفعل وذهب ابو الحسين البصري الى ان الارادة والكراهة هما العلم
في حق الله تعالى وزائدان في حقنا وجمهور المعتزلة والاشاعرة اثبتوا الزائد بل
في حقنا وفي حقه تعالى وذهب النجار الى ان معنى الارادة في انه غير مغلوب
ولا مستكره في افعاله وقال الكعبي ان الارادة لافعاله تعالى كونه تعالى عالما
بها وفي افعالنا كونه آمرا بها قال لان افعاله مختصة باوقات مع
جواز غيرها فلا بد من مخصص عن القدرة الموجبة حسب والعلم التابع
اقول هذا دليل على كونه تعالى متصفا بالارادة وتقريره ان افعاله
مختصة باوقات مع جواز وقوعها قبل تلك الاوقات وبعدها فلا
بد من مخصص وذلك المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان القدرة شانها
الايجاد لا غير وهو ممكن في جميع الاوقات فلا يصلح للتخصيص واليه اشار
بقوله الموجبة حسب ولا يجوز ان يكون هو العلم الموجب للوقوع فيه
واليه اشار بقوله التابع قال فان قلت لانم تساوي الاوقات
سلمنا لكن ترجح بلا مرجح كما هو عندكم سلمنا لكن القدرة متعلقة
بوقت لذاتها سلمنا لكن علم بمصلحة الفعل مرجح وهو جامع التبعية سلمنا
لكن الارادة لا يصلح للتخصيص فان نسبتها ان لكن التزام افتقر الى مخصص

حقه م

كان موجبا **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرع في الاعتراض وهو من حيث النقض
ومن حيث المعارضة اما النقض فبان منع تساوي الاوقات فانه يجوز ان يكون
الاوقات مختلفة ولا يلزم من صحة وجود الفعل في بعض الاوقات صحة وجوده
فيما يخالفه وايضا لو سلم تساوي الاوقات لكن لا نسلم انه يفتقر الى المخصص
فانه يجوز ان يرجح ايجاد القادر في وقت دون اخر لا لمرجح كما هو عندهم
في باب القادر سلمنا انه لا بد من مرجح لكن لم لا يجوز ان يكون هو القدرة
قوله القدرة شانها الايجاد قلنا لم لا يقتضي بالقدرة الايجاد في
وقت معين دون غيره لذات القدرة سلمنا لكن لا نسلم ان الارادة
صالحة للتخصيص فان مع هذه الارادة اما ان يمكن الترك او لا يمكن
فان امكن لم يكن الارادة كافية في التخصيص بل لا بد من مرجح اخر وان لم يمكن
لزم كونه تعالى موجبا وهو محال **قال** وتعارض بانه لو كان مريدا لكان
مريدا للذات كالعلم فيريد بها ارادة زيد وهذه الارادة لعمرو ولو كان
الارادة محدثة فان حلت فيه كان محلا للحوادث وان حلت في غيره فهي صفة
او لا في محل وهو محال لاحتياج العرض اليه ولادائه الى التسلسل ولو كان
بارادة قديمة لم يكن تعلقها بالبعض اولى من مراد الكل قياسا على العلم في

يكون ناقصا **اقول** هنا هو النوع الثاني من الاعتراض وهو من حيث المعارضة
وقد ذكر ههنا شبهتين الاولى انه لو كان مريدا لكان اما مريدا للذات او
بارادة محدثة او بارادة قديمة والكل باطل اما الاول فلانه لو اراد للذات
لا اختصاص له بمراد دون مراد اما ان لا يريد شيئا وهو نفي الارادة
او يريد الكل وذلك محال لزم ارادة الضدين اذا اراد احدهما زيد
والاخر عمرو واما الثاني فلان تلك الارادة الحادثة اما ان يكون حالة في
ذاته او في غيره او لا في محل والاول باطل لانه يلزم منه كونه تعالى محلا للحوادث
والثاني يلزم منه ان يكون ذلك الغير هو الموصوف بتلك الصفة لا ذات
الله تعالى والثالث يلزم منه وجود عرض لا في محل وهو غير معقول وايضا
فلو كانت الارادة محدثة لزم التسلسل لان حدوثها في وقت دون
وقت ان لم يكن لمرجح انسد باب الارادة وان كان لمرجح هو الارادة
لزم التسلسل واما الثالث فلانه لو كانت تلك الصفة قديمة لم يكن تخصيصه
لمراد دون مراد بالقياس على العلم القديم فانه واحد يتعلق بجميع
المعلومات ويلزم المحذور الذي سلف الشبهة الثانية انه تعالى لو كان مريدا
لزم ان يكون ناقصا بيانه فان المريد هو الذي يفعل ما هو الاولى به والاحسن

او بفعله فيكون مستفيدا لهذه الاولوية من الفعل فيكون ناقصا لذاته تعالى الله عن ذلك

قال فالجواب ان الفعل متى كان ممكنا في بعض الاوقات فهو ممكن في الكل

والا لانقلبت الحقائق قوله ترجيح بلا مرجح قلنا هذا باطل بالضرورة قوله

مرجحه قلنا القدرة انما تتعلق بالفعل لانه ممكن وهو في الكل كذلك قوله

علم بمصلحة الفعل مرجح قلنا يجوز ان يكون فعلا وتركه مصلحة ولان المصلحة

اما لازمة للفعل فلا تختص بوقت او عارضة فتفتقر الى المخصص لها في وقت

دون وقت فيعود الكلام في المراد ان امكن افتقرتنا بالنظر الى الذات ممكن

واجب بالنظر الى الارادة قوله لو كان مريدا لذاته لاراد الكل قلنا م

والقياس مفتقر الى الجامع مع ضعفه والنقض حاصل بارادته تعالى

لما امر اقول اما الجواب عن اختلاف الاوقات فان يقول انا نعلم بالضرورة خلاف

ذلك وانه متى صح وجود الفعل في وقت فانه يصح وجوده في كل الاوقات

والا لزم انقلاب الحقائق وهو انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع واما الجواب

عن الترجيح بلا مرجح فان يقول هذا باطل بالضرورة ولا شيء اجلى من ما ادعى

لا يرجح بذاته فيفتقر في الترجيح الى المرجح ومن جوز الترجيح من غير مرجح

للقادر احتج عليه بما بان الارادة واما استناد الترجيح الى القدرة فباطل

ظاهر

ظاهر واما الجواب عن العلم فعند ابي الحسين ان العلم بالمصلحة في حقه

هو الارادة واما من جعل الارادة امرا زائدا على العلم فلا بد له من تكلف الجواب

وهو وجوه الاول انه يجوز ان يكون الفعل والترك كل واحد منهما قد اشتمل

على نوع من المصلحة فلو كفى العلم بالمصلحة في الايجاد لزم اجتماع الوجود

والعدم الثاني ان المصلحة اما ان تكون لازمة للفعل او لا تكون فان كانت لازمة

كان تخصيص ايجاد الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة حاصلة

في كل الاوقات لكونها لازمة ترجيحا من غير مرجح وان كان عارضة تفتقر

الى مخصص في ايجاد تلك المصلحة في وقت دون وقت وايضا في نسبتها

الى هذا الفعل دون غيره من الافعال الثالث ان العلم بالمصلحة تابع لوجود المصلحة

في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل في ذلك الوقت فاذن المصلحة

تابعة للوجود الذي هو تابع لعلة تخصيصه في ذلك الوقت فلو كان علة تخصيصه

هو العلم لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الجواب عن الاخير فظاهر وذلك

لان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان السابق فلا يقدح في القدرة

والوجوب بالارادة كالوجوب بالعلم والجواب عن كيفية ارادته بان يقول لم لا يجوز

ان يكون مريدا لذاته قوله لزم ارادة كل مراد قلنا م فالقياس على العلم [illegible]

كونه تعالى متكلما

وان سلمنا ان ارادة كل مراد اما لزم كل مراد ممكن وارادة مراد زيد يكون عمرو
كون ارادة لما لا يمكن ارادته واما الجواب عن الثاني فبان يقول ان حصول النقصان
والكمال احطابي لا يفيد اليقين **قال** ومنها كونه تعالى متكلما
ومعناه انه اوجد حروفا واصواتا في جسم يدل على معان لان كل عاقل
يسبق هذا الى فهمه ويكذب ما يغايره **اقول** المتكلم عند المعتزلة هو من
فعل الحروف والاصوات في جسم من الاجسام الدالة على معان وليس الكلام عندهم
الا الحروف والاصوات واما الاشعرية فعندهم الكلام هو الطلب وهو معنى قائم
بالنفس يدل عليه العبارات وهو غير العلم والارادة والمتكلم من قام به ذلك
المعنى النفساني ثم زعموا ان الكلام شيء واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا
استفهام بل هذه تعلقات عارضة لهذا المعنى والحق ما قالت المعتزلة ويدل عليه
سبق ما ذكرناه الى افهام العقلاء من غير العلم بذلك المعنى ولاجل ذلك لا
يصفون الاخرس بالمتكلم والطلب الذي ذكره الاشاعرة ان عنوا به الارادة
فهو معلوم وان عنوا به معنى آخر فلا نسلم ثبوته **قال** ويدل عليه الاجماع
اقول الدليل على كونه تعالى متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام وقوله تعالى
وكلم الله موسى تكليما **قال** والاشعري اثبت معنى قائما في النفس سماه كلاما

وهو غير

وهو غير معلوم **اقول** قد عرفت ما ذكره الاشعري اولا والرد عليه بانه غير متصور
والتصديق مسبوق بالتصور **قال** سؤال الاجماع موقوف على قول
الرسول المتوقف على الكلام فيلزم الدور ولانه متكلم بكلام اما ان يكون قديما
فيلزم الكذب او حادثا فيه فيكون محلا للحوادث او في غيره فهو صفة له
صدق الرسول لا يتوقف على كلام الله تعالى بل على المعجز سواء كان غير كلامه او كلاما
لا من حيث هو مستند اليه بل من حيث اعجازه وكلام الله تعالى حادث لا فيه
هو من فعل به اذ معناه من فعله **اقول** الاجماع انما يعلم كونه حجة بالقرآن
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وغيره من الآيات وبقوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الخطأ وبغيره من الاخبار فيكون الاجماع متوقفا على قول الرسول
المتوقف على الكلام فانا نستدل بالقرآن على النبوة فيلزم الدور فهذا
وجه الاعتراض على المقدمات ثم عارض لو كان متكلما لكان كلامه اما ان يكون
قديما او حادثا وعلى التقدير الاول يلزم الكذب في مثل قوله انا ارسلنا الى
انا انزلناه وغير ذلك مما يكثر عدده وان كان حادثا فاما ان يكون حالا فيه
فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث او في غيره فيكون ذلك الغير هو المتصف
بالكلام دونه تعالى واجاب عن الاول بان صدق الرسول يتوقف على المعجز وهو اعم

من الكلام مدفي الدور وان سلمناه انه يتوقف على القرآن من حيث هو معجز
فالمدفع الدور ولجاز ع الثلاثة بان كلامه محدث لانه في ذاته بل في غيره
ويكون الله تعالى هو الموصوف به لا ذلك الغير وبيانه ان المتكلم من فعل الكلام لا
من قام به الكلام كما ان الضارب من فعل الضرب لا من قام به الضرب قال
وهو حادث لانه مركب يتقدم بعض اجزائه على البعض والسمع **اقول**
ذهبت المعتزلة الى ان الكلام حادث واما الاشعرية فقد ذهبوا الى ان
الكلام بالمعنى الذي اراده المعتزلة حادث والمعنى قديم واما الحنابلة فقالوا
ان الحروف والاصوات قديمة احتج المعتزلة بالعقل والنقل اما العقل فلان الكلام
مركب من الحروف والاصوات المتتالية التي لا توجد دفعة واحدة فالمتأخر
من الحروف حادث لسبق المتقدم والمتقدم حادث لتقدمه فان القديم
لا يتقدم فالمركب بالضرورة حادث واما النقل فقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث وصف الذكر بالحدوث وهو القرآن لقوله تعالى وانزلنا
عليك الذكر **قال** احتج الاشعري بانه صفة له مكون قديما لزم محله صفة اضافية
والمعنى ان عني به العلم فهو والا فغير معقول **اقول** الاشعري احتج على
قدم الكلام بانه صفة لله تعالى فلو كان حادثا والا قامت الحوادث بذاته والجوا

ان الصفات

ان الصفات منها حقيقية يلزمها الاضافة كالقدرة والعلم ومنها اضافية محضة
كالاولية والاخرية والخالقية والرازقية والقسم الاول ليست حادثة
واما القسم الثاني من الصفات فانها حادثة لانه في ذاته تعالى والكلام من الصفات
الاضافية اذ معنى المتكلم من فعل الكلام واما المعنى فان عني به العلم فهو مسلم
وان عني به معنى آخر فغير معقول **قال** ومنها كونه تعالى صادقا
لان الكذب قبيح ولان النبي عليه السلام اخبر بذلك **اقول** اتفق
ارباب الملل على كونه تعالى صادقا واحتج المعتزلة على ذلك بان الكذب قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح فلا يفعل الكذب اما الصغرى فادعوا فيها الضرورة
واما الكبرى فسيأتي بيانه وايضا النبي عليه السلام اخبر بكونه تعالى صادقا
صحب المصير اليه واحتج الاشعري على ذلك بوجهين الاول لو كان كاذبا
لكان كاذبا بكذب قديم وح يستحيل صدقه والثاني ان الكذب صفة
نقص وهو على الله تعالى محال والوجهان ضعيفان اما الاول فلانه مبني على
ثبوت الكلام النفسي وكونه قديما وهما ممنوعان بما مر ولو سلم ذلك لكن
الصدق والكذب انما يعرضان للخبر وعندكم الكلام النفسي ليس الا صفة
واحدة ليست امرا ولا نهيا ولا خبرا وانما هو امور عارضة لها عند وجود

المتعلقات سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز انقسام كلامه الى جزئين يكون احدهما
صادقا دائما والآخر كاذبا دائما سلمنا ذلك لكنه معارض بمثله فانا
نقول لو كان صادقا لاستحال منه الكذب والتالي باطل لما تقدم من المقدمتين
والشرطية ظاهرة بيان بطلان التالي ان من قدر على ان يقول العالم
ليس بقديم كان بالضرورة قادرا على ان يقول العالم قديم سلمنا لكن هنا
وجه دال على ان الكلام النفساني صدق وليس بدال على ان هذه العبارات
الا لزم على المعنى النفساني كذب لا يقال هنا وارد على المعتزلة المجوزين
الحذف والاضمار وهما يرفعان الوثوق بوعد ووعيد لانا نقول لا نم
تجويز الحذف والاضمار في الوعد والوعيد فان الله تعالى لحكمته يجب عليه
ازاحة عذر المكلف في التكليف تماما وهو ناقض للغرض من التكليف واما ثانيا
فلان كون الكذب نقصا اما ان يعرف بالعقل وهو اعتراف بالحسن والقبح العقليين
او بالنقل ويلزم منه الدور لان كون الكذب نقصا انما يعلم بالنقل الذي لا
يعلم الا بصدق المنقول عنه الذي لا يعلم الا بعد نفي الكذب الذي لا يعلم
الا بعد كون الكذب نقصا **قال** سؤال يلزم الدور لتوقف صدقه
على تصديقه اياه والتصديق اخبار يحتمل الكذب جواب تصديق الله تعالى

بالنقل

الصوت

فلا يكون الكلام ولان صدقه متوقف على قوله هذا رسولي وهو انشاء **اقول**
هذا سؤال يلزم على الاستدلال على قول الرسول على الصدق لان قول الرسول متوقف
على صدقه وصدقه متوقف على تصديق الله اياه وتصديق الله تعالى
بكونه رسولا خبر والاخبار يحتمل الكذب فلا يكون دالا على التصديق الا اذا
علمنا ان اخبار الله تعالى عن رسالته صدق وفي ذلك يستلزم الدور والجواب
ان تصديق الله تعالى اياه لا يكون بالكلام بل بخلق المعجز مقارنا للدعوى فان
سلمنا ان تصديقه يكون بالكلام لكن لا بالخبر بل بقوله هذا رسولي فان هذا كاف
في التصديق وهذا انشاء لا يحتمل الصدق والكذب فاندفع الدور
قال **تتمة** الصوت يدرك بالحس ونقل عن النظام بانه جسم
وهذا خطأ لانه مبصر وباق لانا ندرك العرض فان كان غير الجسم
فالمقصود والا حصل في الجوهر لامتناع تعدد المحال ملزوم الانقسام فيه
نظر **اقول** لما فرغ عن البحث في الكلام اراد ان يبحث عن جنسه وهو الصوت
وهو يدرك بحاسة السمع ونقل عن النظام بانه جسم وخطأه من وجهين
الاول ان الجسم مبصر والصوت غير مبصر الثاني ان الجسم باق والصوت غير باق
وهذان قياسان من الشكل الثاني ينتجان ان الصوت غير جسم وهو صغرى

القياس الاول فلانا ندرك الطويل العريض العميق وهذه المقادير اما ان يكون
نفس الجسم او حالة فيه والاول هو الحق والثاني باطل لان الجسم مركب من
الجواهر الافراد على ما ياتي والطويل ان حل في الجوهر الفرد لزم انقسامه
وهو باطل وان حل في جوهرين او ازيد لزم ان يكون العرض الواحد حالا
في محلين وهذا عندي ضعيف اما اولا فانا نمنع تاليف الجسم من الجواهر الافراد
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان حلول العرض في المركب يستلزم حلوله في اقسامه
واما ثالثا فلانا نقول انما لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالجواهر المتعددة
لو كان كل واحد من افراد تلك الجواهر محلا لبعض احوال هذا العرض منقسما
واما رابعا فلانا نقول لو كان الطويل نفس الجواهر لزم الانقسام بل هي
نفس تاليف الجواهر في سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون التاليف
هو العرض قال ولانها ممكنة اما اولا فكذا ثانيا ولعين الصوت كذلك
اقول لما كان بيان الكبرى في القياس الاول ظاهرا اعرض عنه وشرع
في بيان صغرى القياس الثاني بان الاجسام ممكنة في الزمان الاول
فيكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وهو محال فثبت انه يجوز عليه البقاء واما الصوت فانه لا

يجوز

يجوز عليه البقاء بالضرورة وفي هذا الكلام بحث دقيق ذكرناه في كتاب المناهج
قال ولا توقف في ادراكه الى وصول الهواء الى سطح الصماخ للسماع من وراء
الجدار ولادراك جهته بخلاف اللمس اقول ذهب جمهور الحكماء الى ان الصوت
انما يسمع بواسطة تموج الهواء الحاصل بسبب القرع والقلع الواصل
الى سطح الصماخ وانكر جماعة من المتكلمين ذلك واستدلوا عليه اولا انه لو
توقف السماع الى وصول الهواء الى سطح الصماخ لما ادركنا من وراء الجدار
الصوت على هيئته فانه من المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صلابة الجدار
ونفوذه في مسامه وثانيا ان الحواس على قسمين منها ما يحس بالملاقاة
كالذوق واللمس والشم ومنها ما يحس بالمباينة كالابصار والنوع الاول
لا يحس بجهة المحسوس والنوع الثاني يدرك جهة المحسوس ولو كان السماع
انما يحصل بالتموج الواصل الى الصماخ لكان من قبيل النوع الاول فكان
السماع لا يدرك جهة الصوت ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله
قال وليس بباق بالضرورة واحتجاج الاشعري بانه عرض لا يبقى ضعيف الكبرى
اقول ادعى المحققون في الصوت عدم البقاء والتجاوز وانهما الى الضرورة
واما الاشعري فقد احتج بان الصوت عرض والعرض لا يبقى لما مر ثم الكبرى

لما مر قال والحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله
تميزاً في المسموع أقول والحرف من الكيفيات المسموعة وهو عارض لكيفية
أخرى هي الصوت يتميز بها الصوت عن صوت آخر لا مطلقاً بل في المسموع
والحرف إما مصوت وهو حرف المد واللين ولا يوجد إلا في زمان
وإما صامت وهو ما عداه فمنه ما يعرض في آن واحد كالباء والتاء
والدال والطاء ومنه ما يحصل في آن على سبيل الظن كالحاء والخاء ومنه
ما يحصل في زمان كالسين والشين فإنهما تمتد عند امتداد الصوت
وأما الحاء والخاء فإنهما يأتي من اللهاة آنات متعاقبة فيحسبها السمع
حرفاً واحداً متميزاً قال ومنها كونه تعالى حياً ومعناه أنه لا يستحيل
أن يقدر ويعلم لأنه تعالى عالم فهو حي أقول معنى الحي عند المحققين
أنه الذي لا يستحيل أن يعلم ويقدر ولما ثبت كونه تعالى قادراً عالماً
كان بالضرورة حياً وعند جماعة من المعتزلة والأشاعرة أن الحيوة له تعالى
صفة زائدة على ذاته تعالى لأنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يقدر
ويعلم وإلا لم يثبت له تلك الصحة فذلك الأمر هو الحيوة وهو ضعيف
لأنه يلزم منه التسلسل قال ومنها كونه تعالى سميعاً بصيراً ومعناه

كونه تعالى حيا

أنه عالم

كونه تعالى سميعاً بصيراً

أنه عالم بالمسموع والمبصر وأنه حي لا آفة به ويدل عليه الإجماع أو أنه عالم
بكل معلوم أقول اتفق المسلمون على أن الله تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه
فذهب الكعبي وأبو الحسين البصري إلى أن معناه أنه تعالى عالم بالمسموع والمبصر
وذهب جماعة من الأشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية إلى أنهما صفتان زائدتان
على العلم وفسر بعضهم بأنه حي لا آفة به ويدل على كونه تعالى سميعاً بصيراً
بالمعنى الأخير الإجماع وبالمعنى الأول كونه تعالى عالماً بكل معلوم فيدخل
فيه المسموع والمبصر قال ومن قال إنهما أكمل فقد أحال للقياس والافتقار
أقول استدل جماعة من المتكلمين على أنه تعالى سميع بصير بأنهما صفتا كمال
فقدهما نقص وهو على الله تعالى محال وهذا ضعيف أما أولاً فلأنا لا نسلم أنهما
صفة كمال والقياس على الشاهد ضعيف فإنه لا يفيد اليقين ولأنه
منتقض بالتلذذ والتطيب والتخيل وغير ذلك وأما ثانياً فلأنه تعالى لا
يستفيد الكمال من هاتين الصفتين بل هو كامل الذات قال سؤال
الإدراك إما نفس الذات أو صفة قديمة أو حادثة والأولان محالان
لتوقفه على المدرك لإضافته والثالث كذلك لأنه ليس محل الحوادث
ولأن السمع والبصر إنما يكونان بالآلة جواب الإدراك صفة قديمة ومتعلقها

حادث والثالث لا شرط الا لات اقول تقرير السؤال الاول ان نقول
الادراك اما ان يكون نفس الذات او امرا زائدا عليها فان كان الثاني فاما
ان يكون قديما او حادثا والاول والثاني وهو ان يكون نفس الذات او قديما
باطلان والا لزم قدم المدرك لان الادراك نسبة واضافة يستلزم
وجودها وجود المضاف والثالث ايضا لانه ان كان حالا فيه لزم ان يكون
محلا للحوادث وهو باطل او في غيره وهو صفة السؤال الثاني ان السمع والبصر
انما يكونان بالالات والله تعالى ليس له آلة في الادراك فلا يكون مدركا والجواب عن
الاول ان الادراك صفة زائدة على الذات قديمة وتعلقها حادث
كالقدرة والعلم وعن الثاني انا لا نشترط في الادراك الالات كما مر آنفا
قال وهل هو زائد على العلم في حقه منعه ابو الحسين واثبته الجبائيان
والسيد المرتضى رضي الله عنه والاشعري والخوارزمي لان ابا الحسين اذا كان
هو العلم فهو المقصود والاحساس ممتنع في حقه او غيرهما فغير معقول
وفيه نظر اذ لا يلزم من نفي تعلقه نفيه اقول قد نقلنا عن ابي الحسين انه يجعل
الادراك نوعا من العلم وعن الاشاعرة وابي علي وابنه ابي هاشم والسيد المرتضى
ومحمود الخوارزمي انه امر زائد على العلم واحتج ابو الحسين ان الادراك اما

ان يكون

ان يكون نفس العلم او الاحساس او شيئا اخر والاول هو المطلوب والثاني ممتنع
في حقه والثالث غير معقول فلا يكون ثابتا في حقه وهذا فيه نظر فانه لا
يلزم من عدم تعقله نفيه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء
قال واحتج الخوارزمي ان علة الادراك الحيوة بالدوران والله حي فهو مدرك
والدوران ضعيف وهو يدل على العلية لا على زيادته والاولى نفي الزائد
على التفسيرين اقول احتج الخوارزمي على ان الادراك صفة زائدة على العلم
بان الحيوة علة الادراك والله تعالى حي فهو مدرك اما المقدمة الاولى فبالدوران
وهو ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية وجودا وعدما كما بيان بحقيقته
ههنا ان الادراك قارن الحيوة وجودا في صورة الحيوان وعدما في
الجماد فيكون الحيوة علة للادراك واما ان الله حي فقد مضى وهذا الدليل
ضعيف من وجهين الاول ان الدوران غير دال على العلية لجواز ان
يكون على سبيل الاتفاق ثم انه يلزم منه الدور وايضا ينتقض بالجزء
الاخير من العلة والشروط المساوية الثاني ان الدليل وان دل على ان
الحيوة علة للادراك لكنه غير دال على ان الادراك هل هو زائد على العلم اولا
والنزاع انما وقع فيه واعلم ان الاولى نفي الزائد على التفسيرين اللذين في

هنا م

في كونه تعالى باقيا

الادراك بهما قال ومنها كونه تعالى باقيا لوجوبه واثبته ابو الحسين
موجودا ونفاه القاضي وجماهير المعتزلة وهو الحق والا لكان المعدوم مستمرا
ثابتا لثبوت صفته اقول لا يجوز العدم على واجب الوجود تعالى والا لكانت
ماهيته قابلة للوجود تارة وللعدم اخرى فيكون ممكنا فلا يكون واجبا وهذا
الحكم وان كان متفقا عليه لكنه قد وقع التشاجر بين القوم في اثبات
معنى لله تعالى هو البقاء فالاليه الاشعري ونفاه القاضي ابو بكر والمعتزلة
وهو الحق والدليل عليه انه لو كان معنى موجودا لكان المعدوم ثابتا
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعدوم مستمر فلو كان الاستمرار
وصفا ثبوتيا لكان الموصوف به وهو المعدوم ثابتا واما بطلان التالي
فقد مضى قال احتجوا بانتقال الشيء الى البقاء بعد ان لم يكن جوابه ليس الانتقال
دليل الوجود فان الحادث ينتقل الى الحدوث ولو كان ثبوتيا تسلسل
اقول هذه حجة الاشعرية وتقريرها ان الشيء ينتقل من عدم البقاء الى
البقاء فلا بد وان يكون احدى الحالتين ثبوتية وعدم البقاء ليس ثبوتيا
فالبقاء ثبوتي وبيان الانتقال انه حالة الحدوث غير باق فاذا استمر
صار باقيا والجواب ان انتقال الشيء من صفة الى اخرى لا يدل على وجود

احدى الحالتين

احدى الحالتين فان الشيء اذا كان معدوما ثم حدث انتقل الى الحدوث بعد ان
لم يكن حادثا والحدوث لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل قال
ولانه لو احتاج الباقي الى البقاء احتاج اليه لكونه صفة دار اقول هذه حجة ثانية
على ان البقاء ليس وصفا وجوديا والدليل عليه ان الباقي لو افتقر
الى هذا الوصف لزم الدور والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان هذا الوصف لا يعقل قائما بذاته والا لم يكن وصفا فلا يعقل قيامه
بذات الباقي فلا بد وان يفتقر في القيام الى ذات الباقي لكن الباقي مفتقر
في البقاء اليه فيلزم الدور لا يقال انه يفتقر في الثبات الى المحل والباقي
يفتقر اليه في البقاء فتغايرت الجهتان لانا نقول المحل مفتقر في بقائه
الى الحال قال ولان صحة اتصاف الجوهر به ان كان لذاته او للازم ذاته
لزم ان يتصف به حال الحدوث وان كان لعارض سقنا الكلام اليه
وتسلسل اقول هذه حجة ثالثة على ان البقاء ليس وصفا ثبوتيا
وتقريره ان صحة اتصاف الجوهر بالبقاء اما ان يكون لذات الجوهر او
لامر لازم للجوهر او لامر عارض له فالاول والثاني يلزم منهما اتصاف
الجوهر بالبقاء حالة الحدوث لان العلة وهو الجوهر او اللازم وهما ثابتان حال

حالة الحدوث يستلزم وجود المعلول الذي هو البقاء هف والثالث يلزم منه
التسلسل لان صحة اتصاف الجوهر بذلك العارض اما ان يكون لذات الجوهر او
للازمها او لعارضه وعلى التقدير الاول والثاني يصح اتصاف الجوهر بالبقاء
حالة الحدوث هف وعلى التقدير الثالث نعيد الكلام اليه قال ولان البقاء
ان قام بذاته تعالى احتاج اليها والا تعددت الواجبات ولزم الدور اقول
هذه حجة رابعة على ان البقاء ليس وصفا ثبوتيا في حق الله تعالى وتقريرها
ان البقاء اما ان يكون قائما بذاته او قائما بذات الله تعالى والاول يلزم منه وجود
واجبي الوجود وهو ممتنع على ما ياتي ولانه غير معقول والثاني يلزم منه الدور
ضرورة افتقاره الى الذات والا تعددت الواجبات ولانه غير معقول ايضا قال
ولان صفاته تعالى باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى اقول هذه حجة خامسة على ان
البقاء غير ثبوتي وتقريرها ان صفات الله تعالى باقية فلو كان البقاء معنى
ثبوتيا قائما بالباقي لزم منه قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة
وهذا عندهم باطل قال اجاب المثبتون بان الصفات تبقى ببقاء الذات
قيل فتعلم الصفات بعلم الذات اجابوا بمنع الملازمة وبالفرق بان الصفات لازمة
للذات فاذا بقيت بقيت لان دوام الملزوم ملزوم لدوام اللازم وليس كذلك

في العلم

في العلم اقول اجاب القائلون بثبوت البقاء عن الحجة الخامسة بوجوه ثلثة
الاول ان الصفات تبقى ببقاء الذات لا ببقاء آخر قائم بها اعترض عليهم النفاة
بانه لو جاز ان تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز ان تعلم الصفة بعلم الذات
وتقدر بقدرة الذات فيكون كل واحد من الصفات قادرا عالما حيا موجودا
فيلزم تعدد الالهة وهو محال اجابوا بمنع الملازمة فان الصفات مختلفة
فالقدرة والعلم مغايران للبقاء ولا يلزم من كون الصفة باقية لاجل بقاء
الذات كونها عالمة بعلم الذات وايضا الفرق حاصل بين بقاء الصفة لبقاء الذات
وعلمها بعلمها وذلك لان الصفة لازمة للذات ودوام الملزوم يستلزم
علم اللازم [illegible] فاندفع الاشكال قال واجاب ابو
اسحق بان الذات باقية بالبقاء والصفات بذاتها اقول هذا هو الوجه الثاني
من الاوجه الثلاثة وتقريره ان الذات تبقى بالبقاء واما الصفات فانها
تبقى لذواتها وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى قال واجيب ايضا
بانه قام بذاته تعالى بقاآن احدهما للذات والآخر للصفات وكل منهما يبقى
لصاحبه اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول الصفات باقية
ببقاء آخر ويكون ذلك البقاء قائما بذات الله تعالى فان الموصوف لما كان

فاما بقاؤه تعالى فلان البقا الذي هو الصفة اولى بالقيام به فالحاصل
انه قائم ببقائه بقا ان بقا الذات وبقاء الصفات لانا كل واحد من الباقين
باق وذلك يستلزم قيام المعنى بالمعنى والقسم لانا نقول كل واحد منهما
باق بالآخر وهما باقيان ببقا الله تعالى واندفع المحذور ان قال
والكل ضعيف اقول اما بيان وجه ضعف الاول فلان الصفات انما
تبقى ببقا الذات وحينئذ الصفات البقا والذات انما تبقى بالبقا فيلزم الدور لا يقال
ذات البقا تبقى ببقا الذات وبقا الذات مع التلازم بينهما دون البقاء
تبقى ببقا البقا فلا دور لانا نقول ذات البقا انما تبقى ببقا الذات
لو كانت باقية فيعود الالزام واما وجه ضعف الثاني فلان الصفات
اذا كانت باقية لذواتها فلم لا تبقى الذات لذاتها من غير معان
قائمة بها بل هذا اولى فان الحاجة بالصفات اولى من الذات واما وجه ضعف
الثالث فوجهين الاول ان بقا الصفات صفة لها فلا يعقل قيامه في
غيرها والثاني ان كل واحد من الباقيين انما تبقى البقا لصاحبه لو كان
باقيا فيعود المحذور واعلم ان المحصول هاهنا ان البقا عبارة عن مقارنة
الوجود للزمان الواحد بعد زمان الاول وهذا لا يعقل الا فيما كثر وجوده

زمانا

انه تعالى غير مرئي

زمانا قال واما الصفات السلبية فمنها انه يستحيل رؤيته
لان الرؤية انما تكون للمقابل او في حكمه كالعرض وهما منتفيان عنه تعالى
اقول اختلف الناس في الله تعالى هل يصح ان يرى فذهب المعتزلة
والاوائل الى امتناع ذلك وذهب المجسمة الى جواز ذلك وهو مذهب
الاشاعرة فيهما وان اتفقا على هذا الحكم لكن بينهما اختلاف في المعنى
فان المشبهة انما جوزوا رؤيته لكونه تعالى جسما تعالى الله عن ذلك
والاشاعرة جوزوا رؤيته وان كان غير جسم وهذا المذهب الحق
ذاهب عنهم والدليل على امتناع رؤيته تعالى المعقول والمنقول
اما المعقول فوجهان الاول ان الرؤية انما تكون للمقابل او في حكم المقابل
ونعني بحكم المقابل العرض بالنظر المرئي في المراة والله تعالى ليس بمقابل
ولا في حكم المقابل فلا يكون مرئيا والصغرى ضرورية والكبرى مبرهنة
قال ولانه لو صح لرأيناه الان اذ الشرطية فيه صحة الرؤية وسلامة
الحاسة اقول هذا هو الوجه الثاني على امتناع رؤيته تعالى
وتقريره يستدعي بيان مقدمتين احدهما ان شرط الرؤية انما هو
سلامة الحاسة وكون المبصر يصح رؤيته وكونه كثيفا ومقابلا او في

حكم المقابل وان لا يكون في غاية الصغر ووقوع الضوء عليه وان لا يكون
الضوء مفرطا وان لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وتوسط الشفاف
بين الرائي والمرئي وان يقصد الناظر الى الابصار وان لا يقارن المبصر شيئا
يوجب الغلط الثانية اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه متى حصلت
هذه الشرائط وجبت الرؤية والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال و
انهار ونحن لا نشاهدها وان اجتمعت هذه الشرائط والتالي باطل
فالمقدم مثله ولهذا الحرف عولوا على انه لا شرط سوى هذه والاشاعرة
جوزوا عدم الابصار عند حصول هذه الشرائط لانهم انما يجوزون الابصار
بالمعنى واستدلوا على ذلك بانا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيرا وليس
ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض ضرورة تساوي نسبتها
الى البصر قربا وبعدا والحق خلاف هذا فان سبب رؤية الكبير صغيرا
انه يخرج من العين خطان اما فرضا كما يقول اصحاب الانطباع او فعلا
كما يقول اصحاب الشعاع على هيئة ساقي مثلث زاويته العين وقاعدتها
المرئي وكلما بعد المرئي صغرت الزاوية والرؤية انما تكون عند الزاوية
عند اصحاب الانطباع فيكون القدر المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد

اصغر منه

اصغر منه عند القرب فيصغر مقدار الجسم واما عند اصحاب الشعاع
فان المرئي كلما بعد تفرقت الاشعة الخارجة اليه من العين فلا تقوى على
الابصار التام ثم منعوا تساوي نسبة الاجزاء الى العين فان وسط
المرئي اقرب الى العين لان الخط الواصل بين الناظر ووسط المرئي
يحيط مع الخط الواصل من طرف المرئي فطرف هذا الخط بزاوية
قائمة موترها الخط الواصل بين هذا الخط ووسط المرئي بزاوية
حادة توترها الخط الواصل بين الناظر ووسط المرئي ولا شك
ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة على ما بين في الهندسة فيكون الوسط
اقرب الى المرئي من الطرف اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول
هذه الشروط يستحيل تحققها في رؤية الله تعالى اتفاقا لانها لا تعقل
الا مع الجسمية الا شرطين احدهما سلامة الحاسة والثاني كونه تعالى
يصح ان يرى ضرورة سلامة حواسنا الان فانا اذا جوزنا ان يكون
للمفارقات شروط في الرؤية تمتنع تحققها في الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون
لله تعالى شرط في الرؤية غير هذه الشروط وهو منتف الان فلهذا
لا يحصل الان الرؤية لانا نقول لو جاز ذلك لجوزنا بان يكون للمقارنات

وهذا لان الشرط ان صح ان لا يكون بحيث انه [illegible]
ولا نسلم ذلك [illegible]

شروطًا اخر وهي غير حاصلة و ذلك يستلزم مذهب السفسطة قال

ولقوله تعالى لا تدركه الابصار تمدح سبحانه فيمتنع اقول لما فرغ من الادلة

العقلية شرع في الادلة النقلية وهي ثلث الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار

وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال منه انه نفي الادراك المقرون

بالبصر وهو معنى الرؤية والاجماع اثبات الرؤية مع علمه وهو يكفي

بالنفي مستحيل ثبوته في حقه لانه جعل ذلك النفي مدحا له ضرورة توسطه

بين مدحين ويمتنع من الحكيم ان ياتي بكلام ليس فيه مدح متوسطا بين

مدحين واذا تمدح بنفي الرؤية كان اثباتها نقصا فيمتنع تحققه في

حق الله تعالى لا يقال التمدح انما يكون ان لو كان الله تعالى ممكن رؤيته ثم يحجب

الابصار عن رؤيته اما اذا كان ممتنع الرؤية استحال ان يتمدح بنفيها

والا لجاز ان يتمدح المعدوم بكونه غير مرئي لانا نقول هذا ابلغ ما

يكون من التمدح فان الموجود يصح رؤيته وادراكه والله تعالى موجود

لا يصح رؤيته ويمتنع لكونه في نهاية الكمال وغاية الجلال ولا يصح ان يناله

العيون وان يحيط بكنهه العلوم بخلاف المعدوم لا يقال قوله لا تدركه

الابصار سالبة جزئية ضرورة كون قولنا تدركه الابصار موجبة كلية

لانا نقول

لانا نقول نمنع عموم ما دخل عليه اللام من اسماء الجموع لا يقال ههنا غير مبطل لما ذهبنا

اليه لان النفي انما هو للادراك البصري ونحن نقول بذلك الا ان موضع الخلاف

هو ان الناظر منا انما يدرك الشيء اما بواسطة الشعاع او بواسطة الانطباع

ويحصل له عند هاتين الحالتين معنى زائد هو الادراك فهل يجوز حصول مثل

هذا المعنى الزائد في حق الله تعالى من غير الانطباع والشعاع ام لا ولا شك

ان الادراك البصري الممنوع في الاية انما هو بالانطباع والشعاع لانا نقول

ذلك المعنى الذي تشيرون اليه ان عنيتم به نهاية العرفان فهو مسلم ولا

نزاع لكم فيه فانه يجوز ان يعلم الله تعالى علما ضروريا في الاخرة من غير انطباع

او شعاع وان عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه ويرجع حاصل النزاع الى

ان الادراك هل هو معنى زائد على العلم ام لا وهل يصح ثبوت ذلك المعنى

من غير الة ام لا فنقول ان جعلنا الرؤية نفس العلم فالله تعالى مرئي بهذا المعنى

وان جعلناها معنى زائدا عليه يستحيل وجودها من دون الالات فلا شك

في استحالتها في حق الله تعالى فبقي ان يقال انه امر زائد على العلم وانه يصح

حصولها من غير الة فهذا تجويز هذا الموضع قال ولقوله لن تراني

والنافية للابد نقله اقول هذه حجة ثانية نقلية على استحالة رؤيته تعالى

لما سأل رؤيته تعالى كان الجواب لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل عن اهل اللغة واذا كان ... صح

وهي ان سؤال موسى عليه السلام يستحيل ان يرى الله تعالى كان عبثا كذلك قطعا
قال ولانها معلقة على استقرار الجبل حال حركته وفيه نظر لان استثناء
نقيض المقدم عقيم اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الله تعالى
علق الرؤية على استقرار الجبل حال الحركة واستقرار الجبل حال الحركة
ممتنع والمعلق بالمحال محال فتكون الرؤية محالا اما الصغرى فلان قوله تعالى
انظر الى الجبل فان استقر مكانه معناه ان استقر حال النظر اليه وحال
نظره اليه اما ان يكون متحركا او ساكنا والثاني باطل والا لوجب ان يرى الله تعالى
فالاول حق واما الكبرى فضرورية وفيه نظر لان قوله تعالى فان استقر
مكانه فسوف تراني متصلة لا ينتج استثناء نقيض مقدمها ملازمة
امتناع الرؤية ويمكن ان يجاب عن هذا بانه لما قال لن تراني علمنا ان الرؤية
واستقرار الجبل متلازمان واستثناء نقيض المقدم المساوي يستلزم نقيض
التالي وفيه ايضا اشكال قال احتجوا بان الجوهر والعرض مرئيان
فلا بد من مشترك وليس هو الحدوث لتركبه من قيدين احدهما عدمي ولا الامكان
لكونه عدميا فلم يبق الا الوجود ولسؤال موسى وتعليقها على استقرار الجبل
الممكن اقول احتجت الاشاعرة على جواز الرؤية بحجج ثلثة الاولى عقلية وهي انهم

قالوا

قالوا الجوهر والعرض يصح رؤيتهما فصحة الرؤية مشتركة في هذا الحكم والحقائق المختلفة
اذا اشتركت في الاحكام فلا بد ان تكون مشتركة في علة تلك الاحكام
لامتناع استناد المعلولات المتساوية الى العلل المختلفة ولا مشترك
بين الجوهر والعرض الا الوجود والحدوث او الامكان والحدوث
لا يصلح للعلية ضرورة كونه مركبا من قيدين احدهما عدمي فيكون عدميا
وكذلك الامكان فانه لو كان وجوديا لزم التسلسل فلم يبق الا الوجود
والله تعالى موجود فيصح ان يصح رؤيته الثانية نقلية وهي ان الرؤية
لو كانت ممتنعة لما سألها موسى عليه السلام لان منصب النبوة اجل
من ان يجهل مثل هذه الصفة هل هي ممتنعة او جائزة الثالثة نقلية ايضا
وهو انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن لكونه جسما والمعلق
على الممكن ممكن قال جواب الاول انا نعلل المتفق بمختلفات
والحدوث هو الوجود المسبوق فهو ثبوتي سلمنا لكن الامكان عدمي فامكان
الرؤية عدمي سلمنا لكن الوجود المقتضي علة سلمنا لكن تخلف لمانع سلمنا
لكن تقتضي رؤية جميع الموجودات كالطعم والعلم والثاني لجواز ان يسال
لتوافق العقل والنقل وليقرر لاصحابه ذلك والثالث لما مر ان الاستقرار
النقل العقل رد

حال الحركة ح **اقول** الجواب عن الحجة الاولى بوجوه الاول لا نسلم ان كل حكم يحب تعليله والا لزم تعليل علية العلة وذلك يستلزم التسلسل سلمنا لكن لا نسلم ان لا يجوز ان يكون الحكم معللا بالامور المختلفة فان الحقايق المتخالفة يجوز اشتراكها في لازم واحد فلا يحتاج ان صحة روية الجوهر مخالفة لصحة روية العرض فلم لا يجوز تعليله بالامور المختلفة ح سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون معللا بالحدوث وليس الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم حتى يكون مركبا من قيد عدمي بل هو الوجود المسبوق بالعدم فلم لا يجوز ان يكون الوجود هو العلة بشرط كونه مسبوقا بالعدم والعلة الوجودية يجوز اشتراطها بامر عدمي ح لم لا يجوز ان يكون العلة هي الامكان قوله الامكان عدمي قلنا فامكان الروية عدمي لكونه اخص من مطلق الامكان وتعليل العدمي بالعدمي جائز ز لم لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود بشرط الامكان ح لم لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود لكنه مشروط بشرط يمتنع تحققه في حق الله تعالى وعدم العلم به لا يوجب عدمه على ان ههنا شرطا اخر وهو المذكور اولا ط لم لا يجوز ان يكون الوجود علة وتخلف الحكم لمانع في حق الله تعالى ي لم لا يجوز ان يكون هناك علة لا نعلمها او الاستقراء لا يفيد اليقين يا هنا يقتضي روية جميع الموجودات من الصفات والذوات وهو معلوم بالضرورة هنا تقتضي

ان يكون الله تعالى محدثا لان الجوهر والعرض محدثان فاشتراكهما في صحة الحدوث يستلزم الاشتراك في العلة ونسوق الكلام واما الجواب عن الثاني فانه من وجوه الاول انه كان عالما بانه يستحيل رؤيته بالدليل العقلي فاراد الاستدلال عليه بالنقل كما في سؤال ابرهيم عليه السلام الثاني ان السؤال واقع لقومه لقولهم تعالى ارنا الله جهرة واما الجواب عن الثالث فانه ليس معلقا على الممكن لانه معلق على استقرار الجبل حال الحركة على ما مر **قال** ومنها نفي الجسمية عنه تعالى لان كل جسم محدث لما مر ولانه يفتقر الى حيز ولانه يلزم ان لا يسمع شيئا ولان الجسم انما يفعل بصورته فيما دنا وكرنة وضعه ولا مسافة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرد **اقول** يريد ابطال مذهب المجسمة وبيان تنزيهه وله اوجه آ انا قد بينا ان كل جسم محدث وواجب الوجود ليس بمحدث فهو ليس بجسم ب ان كل جسم لا بد له من الحيز فهو مفتقر في وجوده اليه وواجب الوجود لا يفتقر فلا يكون محتاجا لو كان جسما لامتنع منه فعل الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية يتوقف على مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه يفعل اذا كان موجودا بالفعل وانما يكون موجودا بالفعل بصورته فانه بحسب المادة يكون موجودا بالقوة

ب ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع وهذا الحكم وان كان غنيا عن البيان
الا انا نقول على سبيل التنبيه ان الصورة منها ما هو مقارن للمادة ومنها ما هو
مفارق لها والنوع الاول انما يفعل اذا كانت موجودة في مادتها فيما
قرب منها ويفعل في البعيد بتوسط فعلها في القريب فان النار تحرق
ما لاقاها وبتوسطه لما بعد عنها والنوع الثاني انما يفعل بتوسط الوضع ايضا
لانها وان كانت مفارقة الذات الا انها غير مفارقة الفعل والا لكانت
عقلا هف ج ان الفاعل المطلق في مركب فاعل في اجزائه وهذا ظاهر
د الهيولى لا وضع لها والا لزم التسلسل ه ان الفاعل المشارك للوضع لا يفعل
فيما لا وضع له واذ قد مهدنا هذه المقدمات فنقول لو كان الله تعالى جسما
لما كان فاعلا للجسم والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه لو فعل الجسم لكان فاعلا لاجزائه ولا وضع له بالنسبة الى اجزائه
اعني الهيولى والصورة ولا يكون فاعلا للمجرد ايضا فلا يكون فاعلا مطلقا هف
قال احتجوا بالعلم بالصورة الجسمانية قبل حصولها فلابد من محلها هو الله تعالى
منه جسم وبان الفطرة تنفي وجود مجرد وبالنقل والجواب العلم لا يفتقر
الى الصورة والثاني ان الفطرة تجوزه كالانسان الكلي والثالث تاويله

والاعارض

والا عارض النقل العقل فان عمل بهما لزم ح او تركهما او بالنقل فلح في نفسه
اقول احتج القائلون بانه جسم بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين
الاول ان الله تعالى يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها والعلم نسبة
لا بد في ثبوتها من ثبوت منتسبين واذ ليس الثبوت خارجيا فيكون
في العالم وكل من حل فيه الطول والعرض والعمق يكون الله تعالى جسما الثاني
ان الفطرة الانسانية لا تعقل وجود مجرد ليس في جهة ولا مكان بل
تجزم بنفيه واما المنقول فظواهر القران والجواب عن الاول ان العلم لا
يفتقر الى الصورة ولئن سلمنا افتقاره الا انه يستحيل ان يكون ذلك في ذات
الله تعالى وعن الثاني ان نمنع ذلك النفي وحكم العقل لا حكم الوهم وكيف
لا يكون كذلك والعقل قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس وهي المعاني
الكلية المعقولة المستخرجة من الامور الشخصية وهذا اعجب من ذلك واما النقل
فالجواب عنه التاويل لانا قد بينا بالدليل العقلي امتناع كونه جسما
فاذا عارضه النقل فان عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين وان اهملا لزم الترك
للنقيضين وان عمل بالنقل وترك العقل لزم ابطال العقل والنقل معا
لان العقل اصل للنقل ومع بطلان الاصل يبطل الفرع فلم يبق الا العمل بالعقل

وتاويل النقل وهو مشهور في كتبه قال ومنها انه تعالى ليس في جهة ونفي
كاف فيه لكن بعضهم جوز الحصول في الجهة لما ليس بجسم لانه ان حصل في حيز
يصح انتقاله الى غيره من جسم قطعا او ما يتركب منه والا لكان الحيز مخالفا
لغيره فلزم قدمه وجودا اذ الاعدام لا تتخالف احتجوا بالسمع وجوابه التاويل
اقول ذهب الكرامية الى انه تعالى في جهة فوق ونحن لما بينا انه تعالى ليس بجسم
استحال ان يكون في جهة لان الجهات لا يعقل الا للاجسام وما يتقوم
منها الا انه قد جوز بعض المتكلمين وجود مجرد في جهة وهذا وان كان
غير معقول لنا الا انا نزيد ابطاله بان نقول حصوله في الحيز اما ان يكون
واجبا او ممكنا والثاني يجوز انتقاله عنه فيكون جسما او ما يتركب منه
الاجسام من الجواهر الافراد والاول يلزم منه ان يكون الحيز مخالفا لغيره
من الاحياز وهو يستلزم قدم الحيز ضرورة امتناع وقوع التمايز
في العدمات والاختلاف فيها وذلك غلط لما بين من حدوث العالم
احتج القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين الاول انه لا يعقل وجود موجود
الا في جهة ولما كانت جهة فوق اشرف الجهات والله تعالى اشرف الموجودات
كان الله تعالى موجودا فيها الثاني النقل والجواب عن الاول من وجهين الاول

انا قد بينا تعقل وجود مجرد والثاني ان العالم كرة فلا يكون هناك جسم
هو فوق هو حقيقة وعن الثاني التاويل قال تتمة الجهة
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة اقول لما بين كونه تعالى
ليس في جهة اراد ان يبين ان الجهة ما هي ويبحث عن وجودها وما يتبع
ذلك واعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد باعتبار توجه الحركة اليه
او الاشارة وهي موجودة واستدل عليه الحكماء بوجهين الاول ان
الجهة يقصد بالحركة وما ليس بموجود لا يقصد بالحركة فالجهة موجودة
الثاني ان الجهة يتعلق بها الاشارة الحسية فيقال هنا او هناك والاشارة
لا تتناول ما ليس بموجود قال وغير منقسمة والا فالحاصل
الى النصف ان تحرك عنها فما خلف الجهة او اليها فالمطلوب الجهة
اقول لما بين وجودها شرع في بيان كيفية وجودها فقال انها
شيء غير منقسم والدليل عليه انها لو انقسمت لكان المتحرك اذا وصل
الى منتصفها اما ان يتحرك الى الجهة او عنها وعلى التقديرين الاول
يكون الجهة هو المتوجه اليها فلا يكون الخلف جهة وان كان الثاني كان
جهة لا الذي توجه اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون متحركا في الجهة لانا نقول

المتحرك الى الجهة اما ان يتحرك عن الجهة او اليها بالضرورة ويعود الالزام لمن
جعل الجهة هي الجسم وهو صحيح **قال** والمتحرك الى البياض يتوجه حصوله
والى الجهة للحصول فيها **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انكم
قلتم الجهة موجودة لانها مقصد بالحركة وكل ما يقصد بالحركة فهو موجود
والكبرى كاذبة فان الجسم اذا كان اسود ويتحرك الى البياض يكون قاصدا
لشيء معدوم فلم لا يجوز ان يكون المتحرك في الجهة كذلك وتقرير الجواب
بالفرق بين الجهة والبياض فان المتحرك الى الجهة يقصد الحصول فيها فلا بد
وان يكون موجودة قبل الحركة والمتحرك الى البياض يقصد حصوله مستحيل
ان يكون موجودا **قال** والطبيعية ثنتان وغيرها غير متناه **اقول**
الجهات منها ما هي لا يتبدل بالوضع والفرض ومنها ما يتبدل وتسمى
الاولى طبيعية والثانية غير طبيعية والطبيعية ثنتان هما الفوق
والسفل واما غير الطبيعية فانها غير متناهية لانها حاصلة بسبب
فرض الامتدادات الممكنة في الجسم ولما كانت تلك غير متناهية بالفرض
كانت اطرافها اعني الجهات كذلك وانما حكم الناس بكون الجهات ستا
لامرين عامي وهو ان للانسان جهة فوق وسفل وهما ما يلي راسه ورجليه

ويمين

ويمين وشمال وهما ما يلي يديه وقدام وخلف وهما ما يقصد بالحركة طبعا
وما يقابله وخاصي وهو ان الجسم له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم لا ازيد منها ولكل بعد طرفان هما جهتان له **قال** فلا بد من
محدد محيط ولا يحدد القرب دون البعد **اقول** ذهب الحكماء الى
ان الجهتين الطبيعيتين لا تحددهما الا بجسم كروي واستدلوا عليه بانه
تمايز الجهتين لا يمكن ان يكون في خلاء او خلاء متشابه والا لم يكن احد
الطرفين بالفوقية اولى من الآخر فلا بد من مايز بينهما ويستحيل ان يكون مجردا
لانه متساوي النسبة الى الامور المادية فلا بد وان يكون جسما وذلك الجسم
اما واحد او اثنان والاول اما ان يكون محيطا او غير محيط والثاني باطل
لان كل واحد من الجسم انما يتحدد به غاية القرب منه ولا يتحدد البعد
وايضا فانه لا اولوية في كون احد الجسمين جهة وعلى بعد معين من الآخر
دون غير تلك الجهة وغير ذلك البعد وان كان الثالث يتحدد به
القرب ايضا دون البعد فلم يبق الا ان يكون المحدد محيطا يحدد بمحيطه
القرب منه وبمركزه البعد عنه والاعتراض من وجوه احدها انا لا نسلم
ان هنا جهتين متمايزتين بالطبع ومختلفتين بالحقيقة فان الجهة عندكم

هي طرف البعد ولا شك في ان اطراف البعد غير مختلفة في الحقيقة ب
الجهة اما ان يجعلوها طرف البعد او امر الا احتمال والاول لا يستدعي
المحدد لان الابعاد متناهية فوجودها مستغن عن المحدد دون تمايزها
بسبب الوضع فلا احتياج الى المحدد والثاني لا يستدعي المحدد ايضا
لان الحاجة الى المحدد اما ان يكون لوجود ذلك المعنى في نفسه او لوجوده
في الطرف والقسمان باطلان فان وجوده مستند الى واجب الوجود
وكذلك اختصاص احد الطرفين به دون الاخر لم لا يجوز ان تعالى
ان المحدد جسم واحد غير محيط ويكون محدد الجهة القرب واما جهة البعد
فغير محدودة به ثم لم لا يجوز ان يكون الجسم ويكون كل واحد منها على
وضع معين لامر اخر على ان الدليل مبني على نفي الاختيار وهو باطل
لما تقدم **قال** ولا يفارق موضعه والا لتحدد قبله لا به
اقول هذا اشارة الى اقسام المحدد قالوا يستحيل ان يفارق موضعه
والا لكان لها جهتا طلب وترك سابقتان عليه فلا يكون هو المحدد
بل غيره **قال** ويكون بسيطا والا لانحل فيخرج مستقيما في الاين
اقول هذا حكم ثالث للمحدد وهو انه بسيط واستدلوا على ذلك بانه

لو كان مركبا لصح عليه الانحلال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المركب انما تركيب من بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون ملاقيا
للبسيط الاخر باحد جانبيه غير واجبة فيمكن زوالها وتغيرها عن ذلك
الوضع بالحركة المستقيمة واما بطلان التالي فلما مر من استحالة انتقاله
عن وضعه فان ذلك دال على استحالة انتقال اجزائه لاستدعائها
جهة متقدمة عليها وهو سابق على الجهة هف وهذه الحجة عندي ضعيفة
فمن وجوه الم قلتم ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز ان يصون
نوع غيره يوجب لحفظ بسائطه ويمنعها عن التغير اللازم به الا انه
يعني بهذه الصحة الصحة العائدة الى الاستعداد وح لا يتم هذا المطلوب
ب ان هذا منقوض بالافلاك فانها عندكم بسائط فيصح ان يلاقي
مقعر التي مقعر عطارد ج انما تمنع صحة امتناع انتقاله عن وضعه
وقد مضى البحث فيه **قال** ووضعه غير واجب فالنقل جائز فيه
بل مستدير **اقول** يريد ان يبين ان المحدد لها متحرك في الوضع
دون الوضع وهذا من احكام المحدد وغيره وتقريره ان وضعه غير واجب
لكونه بسيطا فانتقاله عن ذلك الوضع ممكن ولا يمكن الا بالميل على انه

كل م

فيه ميل مستدير يوجب الحركة فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود المعلول
عند علته وهذا عندي ضعيف من وجوه أ انه ان عنيتم بامكان انتقاله
الامكان الذاتي فلا نسلم لزوم وجود مبدا ميل بالفعل وان عنيتم الامكان
الاستعدادي لزم الدور لانه انما يتم لكم هذا اذا اثبتم انه ذو ميل
مستدير فلو استدللتم عليه به لزم الدور ب ان الاولوية في حركة
الفلك الى جهة معينة دون غيرها ج ان هذا منتقض بالعناصر فانها
بسائط ولا يلزم ان يكون لها ميول مستديرة د لا نسلم انه عند وجود الميل
يجب حصول الحركة فان الحجر الواقف في الهواء ذو ميل وليس متحركا بالفعل
واجاب بعض المحصلين عن الاول بان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي هاهنا فان
مع فرض ذلك الامكان وقطع النظر عن الواقع يمكن فرض الحركة القسرية
المقتضية لوجود ميل بالفعل طبعا وهذا عندي ضعيف لانه لا يكفي حصول
الشيء بالنظر الى امكانه الاصلي من غير طبيعة تقتضيه وفرض الحركة القسرية
لا يقتضي وجود الحركة القسرية واجاب عن الثاني بانه لا بد من مخصص فانه
لتشابه طبعه تساوي نسبته الى جميع الاوضاع وحركته على بعضها يوجب له
المخصص وان لم يعلم ذلك على التفصيل وهذا عندي ضعيف فانه يجوز

ان يقال

ان يقال ان الفلك بسيط ساكن له وضع معين مع امكان غيره
وانما تخصص بهذا الوضع لامر غير معلوم واجاب عن الثالث بان الطبائع العنصرية
يستحيل وجود الميل المستدير فيها لوجود مانع طبيعي وهو الميل المستقيم
بخلاف المحدد فانه يستحيل وجود الميل المستقيم فيه ولا مانع له هنا
وهذا عندي ضعيف فان انحصار المانع في وجود الميل المستقيم وامتناع
حصول ذلك المانع في الافلاك ووجوب حصوله في العناصر احكام ممنوعة
فانهم لم ياتوا في ذلك ببرهان **قال** فليس له مستقيم **اقول**
هذا نتيجة ما تقدم من قولهم انه ذو ميل مستدير فانه يستحيل اجتماع ميلين
احدهما يوجب الحركة على الاستدارة والاخر على الاستقامة واعترضوا
على انفسهم فقالوا لم لا يجوز ان يكون له ميل يتحرك به على الاستدارة عند حالة
وميل يتحرك به على الاستقامة عند الحالة الاخرى كما ان الارض
تقتضي الحركة عند الخروج من الحيز الطبيعي وتقتضي السكون عند الحصول فيه
واجابوا عنه بالفرق بان طبيعة الارض الحركة والسكون في الحقيقة اقتضاء
امر واحد هو الحصول في المكان الطبيعي وليس ايضا الميل كذلك فانه لا
وضع طبيعي هناك للفلك حتى تقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته وهذا ضعيف

فان ابطال المثال لا يخرج منه حكمية الخرق قال فليس بفاسد ولا كائن
ولا منخرق وهذه احكام نتوقف في بعضها اقول هذه الاحكام الثلثة
نتايج كونه غير متحرك وتقريره يبتنى على مقدمة وهى ان المكان الواحد
يستحيل ان يستحقه بحسب الطبع جسمان مختلفان في الحقيقة اذا عرفت
هذا فنقول الفلك اذا جاز عليه الكون والفساد بمعنى زوال الصورة عنه الى
ولبس الاخرى كان طبيعته الان مغايرة لما قبل الكون فيجب ان ينتقل
عن مكانه الى مكان يستحقه بحسب الصورة الحادثة فيكون ذا ميل مستقيم
وكذلك ان جاز عليه الانخراق لكان انما يكون بسبب تباعد بعض اجزائه
عن البعض على الاستقامة وهذه الحجة عندي فاسدة اما اولا فلانا لم نبرهن برهانا
قاطعا على ان الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقان مكانا واحدا واما ثانيا
فلانها مبنية على ان المحدد له مكان بحسب الصورة الاولى ويستحق بحسب الصورة
الاخرى مكانا اخر وهو باطل فان المحدد عندهم ليس له مكان ولا يستحق
بحسب الصورتين مكانين مختلفين ولا يلزم الحركة المستقيمة قال ومنها انه ليس
بحال في محل والا ان كان غنيا عنه فليس بحال والا افتقر اقول يريد
ابطال مذهب القائلين بالحلول كالنصارى وبعض الصوفية والدليل على ذلك

استحالة الاتحاد

ان الحلول

ان الحلول لا يعقل الا مع حاجة الحال الى المحل فلو كان الله تعالى حالا في الغير
لزم احتياجه اليه ويكون ممكنا لا واجبا هف قال ومنها انه ليس بمحل
للحوادث لان صفاته تعالى صفات كمال اتفاقا فلا يعدم والا نقص ولان
القابلية تستدعي المقبول وهو الحادث فيكون ازليا وهو محال
والمعتمد السمع اقول ذهب الكرامية الى انه تعالى يصح ان يكون محلا للحوادث
وانكره الباقون واحتج المنكرون بوجوه آ ان صفات الله تعالى صفات كمال
فيستحيل خلو الله تعالى عنها والمقدمتان متفق عليهما فلو كانت صفاته حادثة
لزم خلو ذاته عن الكمال وهو محال ب انه لو كان قابلا للحوادث لجاز كون الحادث
ازليا والتالي باطل لانه يلزم في المقدم مثله بيان الشرطية ان قابليته اما ان يكون
لازمة للذات او عارضة فالثاني باطل لانه يلزم منه التسلسل فاذا كانت القابلية
لازمة اقتضت المقبول لكونها نسبة بين القابل والمقبول ولانا نعلم بالضرورة
ان قابلية اتصاف الذات بصفة موقوفة على قبول تلك الصفة للوجود واذا كانت
القابلية ازلية لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث ازليا واما بطلان التالي
فلاستحالة الجمع بين النقيضين ج السمع والوجهان الاولان عندي ضعيفان
اما الاول فلان الكمال والنقصان خطابي فلا مدخل له في الكتب العلمية ولانه لا يفيد

من الاجماع المتوقف على السمع فالاستدلال بالسمع وايضا فلم لا يجوز ان يكون لله
كمال لا يستحيل اتصافه به والخلو عنه فيتصف باحد الكمالين في وقت وبالكمال الآخر
في وقت آخر واما الثاني فضعيف اما اولا فلان القابلية من الصفات الاعتبارية
يعتبرها العقل ومعنى كونها لازمة للذات تعقلها عند تعقل الذات وذلك
لا يستلزم قدمها واذا كانت عارضة اعتبرت لها قابلية اخرى بعدها
العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي واما ثانيا فلان صحة اتصاف الذات
بصفة لا تتوقف على وجود تلك الصفة وهو ظاهر وكلامه في صحة تلك الصفة على
الاطلاق لان صحة صدور الفعل من القادر لا تستلزم صحة الفعل مطلقا
بل يجوز ان يمتنع الفعل لامر يرجع على جميع التقادير الى الفاعل ولا يؤثر
ذلك في تلك الصحة واما ثالثا فلانا نجيز صحة كون الحادث ازليا والا لكان
اما واجبا او ممتنعا ويلزم من الاول امتناع العدم ومن الثاني استحالة الايجاد
واحتج المجوزون بانه تعالى لم يكن قادرا على ايجاد العالم في الازل ثم صار
قادرا وكذلك لم يكن عالما بوجوده في الازل ثم صار عالما وكذلك
لم يكن مدركا ثم صار مدركا والجواب ان القدرة والعلم قديمان على ما مر
ومتعلقهما حادث وكذلك المعلوم التي هي الاضافة بين الصفات والمتعلقات

والمعلوم

انه لا يتحد بغيره

والمعلوم وكذلك التي في الادراك   ومنها انه لا يتحد بغيره
لان مع الاتحاد ان بقيا فاثنان وان عدما او وجد آخر او عدم احدهما
فلا اتحاد بل هو استيناف موجود وعدم آخر   الاتحاد يطلق بحسب
المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بحسب الاستحالة والكون كما يقال صار الاسود
ابيض والهواء ماء وبحسب التركيب بان ينضاف الى الشيء شيئا آخر
يحصل الكائن منهما كما يقال صار التراب طينا ويقال بحسب الحقيقة على
هذين المعنيين بل على ان شيئا واحدا بعينه صار شيئا آخر بعينه
وهذا غير معقول وقد ذهب اليه في حق الله تعالى النصارى فانهم قالوا
باتحاد الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس
وذهب اليه فرفوريوس بانه قال ان الله تعالى اذا عقل شيئا اتحد ذاته
بذلك الشيء ووافقه على ذلك جماعة من الاوائل محتجين ورد ابن سينا
عليهم في كتبه ونقض هذه المقالة في كتاب المبدأ والمعاد وابطل مذهبهم
وان كان ذكر بيان الوضح الا ان التنبيه عليه هو ان نقول لو اتحد الشيئان
فبعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان عدما وحدث شيء ثالث
فلا يكون اتحادا بل اعدام الشيئين والمعنى الاتحاد المجازي عنه تعالى فانه ظ

ظ الثلثة

في انه مخالف للكل بذاته

لاستحالة انفعاله بالاستحالة والتركيب   ومنها مخالفته للكل بذاته
خلافا لابي علي وابي هاشم والا لتركب ولان الاتفاق في الذوات
ملزوم للاتفاق في الصفات اللازمة فلا اختلاف احتجوا بان الذوات مشتركة
في التقسيم ومختلفة بما عداها اجاب الذوات ان عني بها الحقائق فليست
مشتركة وان عني بها الشيئية فعارضة   ذهب ابو هاشم الى ان
ذات الله تعالى مساوية لغيرها من الذوات وانما يمتاز عنها بحالة خامسة
توجب احوالا اربعة وهي القادرية والعالمية والموجودية والحيية
ونقل عن ابي علي ان ذاته مساوية للذوات وانما يمتاز عنها بالمباينة والحق
خلاف ذلك ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان مساويا للغير فاما ان يكون مخالفا
له اولا والثاني باطل والا لكانا واحدا وان كان الاول فما به المخالفة ان كان
مقوما لزم التركيب وان كان خارجا فاما ان يكون مساويا للذات تعالى او مخالفا
وعلى التقدير الاول يلزم التسلسل وان كان مخالفا للذات بالذات فهو اولى بالذاتية
الثاني ان الذاتين المتساويتين يجب اشتراكهما في اللوازم فلو ساوت ذات
الله تعالى غيرها لزم انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والواجب ممكنا
والممكن واجبا احتجاج ان الذاتين متساويتان فلا اختصاص لاحدهما الموجب

الاختلاف

علم تعقله تعالى

الاختلاف دون الاخرى ثم ما به المخالفة ان كان مساويا فلا اختلاف
وان كان مختلفا باحوال اخرى تسلسل وان كان للذات فليكن للذوات
كذلك احتج المخالفون بان انقسام الذات متواطئ اما واجب او ممكن
وايضا هي اما جوهر او عرض او غيرهما ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام
والجواب ان عنيتم بالذوات الحقائق والماهيات فلا نسلم ان اختلافهما
وان عنيتم بها الشيئية فهي عارضة قالوا الذات هي ما يصح العلم بها على الاستقلال
والذوات باسرها مساوية في هذا الحد والجواب صحة تعلق العلم بالذات
على سبيل الاستقلال من احكام الذات   ومنها عدم تعقلها لانا لا
نعقل الا السلوب والاضافات احتجوا بان التصديق مسبوق بالتصور وجوابه التصور
بعوارض   ذهب اكثر المتكلمين الى ان ذات الله تعالى والفلاسفة
انكروا ذلك وهو الحق فانا لا نعقل من الله تعالى الا صفات اما الحقيقية كالقادر
والعالم واما الاضافية كالاول والاخر والخالق والرازق واما السلبية
ككونه ليس بجسم ولا عرض واما ما عدا ذلك فغير معقول وابو علي بن سينا
وابو الحسين البصري وان زعما ان وجود الله تعالى نفس حقيقته وهو الذي نذهب
نحن اليه الا انهما قالا ان ذلك الوجود غير معقول احتج المتكلمون بانا نحكم

فوائد ليس عليه

على اسقاطها باحكام ايجابية او سلبية والحكم على الشي يستدعي تصوره والجواب
ان التصديق هو مطلق التصور سواء كان للكل من حيث هو هو او من حيث بعض اعتباراتها
ومنها انه تعالى ليس بملتذ لانها ملايم المزاج ولا نزاع ان حصول الملتذ اذ
ممنوع او فيما لا يزال ايضا لانه لا وقت قبل خلقه الا وهو يمكن ان يفعل الملتذ
الممكن كالواجب فكان يجب خلقه قبل خلقه والثاني ضعيف لجواز ان يلتذ
بكماله كما يذهب اليه الفلاسفة سلمنا لكن يكون الالتذاذ مشروطا بالحصول
في وقت معين كتناول الطعام الالم واللذة يمتنع اتصافه
تعالى بهما عند المتكلمين فلما كان الالم ممتنعا عليه عند الجميع وانما الخلاف في
اللذة اهمل ذكر الالم وايضا فالدليل الاول على استحالة كونه تعالى
ملتذا دال على استحالة كونه متالما واعلم ان الفلاسفة يفسرون اللذة
بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف ولما كان الادراك تارة يقع بواسطة القوى الجسمانية
وتارة يقع بواسطة القوى العقلية انقسم الالم واللذة الى جسماني ونفساني
ثم ان اللذة الاولى اعني النفسانية وكذلك الالم لان الادراك العقلي اتم من
الحسي من حيث هو ادراك ومن حيث المدرك ومن حيث البقاء والثبات ونسبة اللذة الى اللذة

والالم

والالم الى الالم كنسبة الادراك الى الادراك والاولى يستحيل في حقه تعالى
واما اللذة العقلية فقد جوزوها عليه تعالى فانه مدرك لكماله على البلغ
ادراك وذاته اكمل الموجودات وهي ملائمة له فلذلك تبتهج بها اتم
الالتذاذ واكمل الابتهاج واما المتكلمون فانهم انكروا اللذة والالم بالمعنى
عندهم اللذة ليست الا ملايمة المزاج والالم عبارة عن منافرته والله تعالى
ليس له مزاج فليس عنده الم ولا ملتذ وايضا فلذته اما ان يكون قديمة
او حادثة والقسمان باطلان اما الثاني فلما مر من استحالة كونه تعالى محلا للحوادث
واما الاول فلان الملتذ به اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول
لزم القدم وهو محال وان كان الثاني فلا وقت يوجد الملتذ به الا ويمكن
خلقه قبل ذلك الوقت فيصح خلقه لان الفعل الملتذ به اذا كان ممكنا
كان واجبا ان يفعل الملتذ لكن يستحيل وجود الاثر قبل وجوده وهنا
الثاني ضعيف فانه يجوز ان يتالم لا لملتذ بذاته وبادراكه لا بشي اخر
كما يذهب اليه الفلاسفة سلمنا لكن لم لا يكون الالتذاذ مشروطا بحصول
الفعل في وقت معين كتناول الطعام للاكل فانه انما يلتذ به في وقت
معين وقبل ذلك الوقت لا التذاذ وهنا الاخر قد يمكن الجواب عنه

الدليل المشهور بدليل التمانع

وانه تعالى واحد

والاول اقوى وقد استدل على ذلك بالسمع — ومنها انه تعالى واحد

لانه ان كانا واجبين فاما ان يتميز احدهما عن الآخر بعد الاشتراك فيتركبا او لا يتميزا

فيتحد ولانه اذا اراد احدهما شيئا والآخر عدمه فان وقعا لزم الجمع او احدهما

وهو الاول او لا يقعا فيلزم رفعهما والسمع — ذهب الحكماء

والفلاسفة الى ان الله تعالى واحد واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان

هناك موجودان واجبا الوجود لكان قد اشتركا في كون كل واحد منهما

واجب الوجود فاما ان يتميز احدهما عن الآخر بعد الاشتراك بشيء او لا يتميز والثاني

باطل والا لكانا واحدا والاول باطل اما اولا فلاستحالة التركيب في واجب

الوجود واما ثانيا فلان ما به الاشتراك اما ان يكون عارضا لما به الامتياز خارجي

او لازما او معروضا او ملزوما فان كان لازما كان معلولا لما

به الاختلاف وكذلك ان كان عارضا ويفتقر العروض الى سبب موجد

والى موجب للعروض فيتضاعف الافتقار الا انه لم لا يقع الاشتراك

في وجوب الوجود ويقع الامتياز بقيد سلبي لانا نقول القيد السلبي انما

يكون بالقياس الى الغير فلا يحصل الا بعد تحصيل الغير فان كان ذلك الغير هو

الاول لزم الدور واعلم ان اشكل ما يرد على هذه الحجة ان يقال الوجوب امر

[illegible]

اعتباري

اعتباري نسبته الى الوجود والعدم على السواء كالامكان وليس احظ

من الوجود بل يحصل له عارض الحصول في الذهن عند قياس ماهيته الى الوجود

الى الهيئة ولا يلزم من الاشتراك في مثل هذه الصفات وقوع التركيب وقد اجاب

عن هذا بعض المحققين بان الوجوب لا شك في كونه امرا اعتباريا الا

ان واجب الوجود يستحيل ان يكون امرا اعتباريا ونحن انما بحثنا في مفهوم

واجب الوجود وقلنا انه يستحيل حمله على شيئين وهذا الجواب عندي

ضعيف فان مفهوم واجب الوجود شيء ما له الوجوب الوجود والشيئية

والوجوب من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الاولى ولا يلزم من الاشتراك فيها الاشتراك

في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما

من هذا المفهوم ومن فصل آخر فهذا ما عندي في هذه الحجة الثاني الدليل

المشهور للمتكلمين وهو المعروف بدليل التمانع وتقريره انا لو قدرنا الهين واجبي

الوجود واراد احدهما حركة الجسم فاما ان يقع المراد او لا يقع او يقع مراد

احدهما دون الآخر والاول باطل بالضرورة ولانه اذا لم يقع مرادهما

لزم ان يقع لان المانع من وقوع مراد احدهما هو وجود مراد الآخر

فلزم ان يقال انما لم يقع المرادان لانه قد وقع المرادان هف والثالث

لزم منه ان يكون الذي وقع مراده هو الاله والاخر عاجز غير صالح للالهية
ولان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون
الاخر لا يقال انهما حكيمان ممتنع عليهما المخالفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون
احدهما اذا اراد الحركة يمتنع السكون ويستحيل ارادة الاخر لانا نقول
اما الاول فانه يجوز ان يكون الفعل وعدمه مصلحتين فيختار احد الحكيمين مصلحة الفعل
والاخر مصلحة الترك واما الثاني فضعيف لان احدهما قد كان قادرا
على الفعل لولا الاخر وكذلك الاخر فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما
الى الضدين دفعة واحدة استحال منع احدهما الاخر لانه لا تقدم
لاحد القصدين … السمع وربما استدل مشايخ المعتزلة بانه لو جاز
اثبات صانع ثان لجاز اثبات ما لا نهاية له من الالهة لانه لا عدد
اولى من عدد … ان يكون هناك اكثر منه فاما ان يثبت الكل او يثبت واحد منهما
والاول باطل والثاني حق وبانه لا دليل عليه فيجب نفيه فانه لو جاز
اثبات ما لا دليل عليه لجاز اثبات ما لا نهاية له وهذان الوجهان ضعيفان
ولا يخفى وجه ضعفهما   فاذا لا اثنان هما نور وظلمة خلافا
للثنوية القائلين بهما وبعدم تناهيهما   هذا لمجرد … الادلة

فانه اذا

فانه اذا ثبت ان الاله واحد بطل قول الثنوية فانهم زعموا ان الاله اثنان هما
النور والظلمة وقالوا بقدمهما وان النور لا يتناهى من جانب الخير وكذلك الظلمة
وانهما تناهيا من جهة التقائهما والنور منبع الخير في هذا العالم والظلمة
منبع الشر   واعلم ان التناهي وعدمه بمعنى العدول امر عرض للمقدار
فان كانا غير متقادرين صح السلب لا العدول وان كانا متقادرين فيدل على
تناهيهما انا لو فرضنا خطين متناه وغير متناه متوازيين وزال التوازي
الى المسامتة حدث اول نقطة لكن لا اولية في غير المتناهي اذ هي مسبوقة
بغيرها   لما ابطل الثنينية الواجب شرع ببطل قول الثنوية واراد زيادة
الايضاح في ابطال قولهم بعدم تناهيهما والتناهي وعدمه بمعنى العدول
امران يعرضان للمقدار لذاته ولغيره بواسطته فالنور والظلمة اما ان يكونا
مقدارين او غير مقدارين فان كان الثاني استحال عروض التناهي وعدمه
بمعنى العدول لهما وصح سلب التناهي عنهما والفرق بين السلب والعدول
ان السلب عبارة عن سلب الشيء عن شيء مطلقا والعدول عبارة عن عدم شيء عن شيء
من شانه او من شان جنسه ان يوصف به اذا عرفت هذا فنقول الذي يدل
على تناهيهما ان كانا مقدارين وجوه ثلثة الاول انا نفرض كرة خرج

من مركزها الى محيطها خط موازٍ لخط آخر مفروض لا متناهٍ ثم تحركت الكرة
فان الخط الخارج من المركز ينتقل من الموازاة الى المسامتة ولا بد وان
يحدث في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقطة المسامتة فان كان المسامتة
يكون قد حصلت مع الخط قبلها هناك نقطة فتلك هذه هي نقطة المسامتة
وهكذا الى ما لا يتناهى هف وهذا الوجه عندي ضعيف لان الجوهر الفرد
اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا بطل هذه الحجة لان وجود نقطة
قبل اول نقطة المسامتة المفروضة انما يصح على تقدير انقسام تلك الحركة
ومع القول بالجوهر الفرد لا بد وان ينتهي الحركة في الانقسام الى ما لا ينقسم
واما ان كان باطلا فان نقول ان وجود اول نقطة المسامتة لوجود اول جزء
من الحركة ولما كان كل جزء يفرض من الحركة اولا فان هناك اجزاء متقاسمة
كذلك هاهنا ولانه يمكن ان يفرض خطين كساقي مثلث لا يتناهيان
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا دليل ذكره الشيخ في الاشارات
وهو ضعيف عام ومع ذلك فهو غير تام وتقريره نفتقر الى مقدمات احدها
ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن ان نفرض فيها خطين كساقي مثلث
عند ان يحصر النهاية ثانيها انه يمكن فرض ابعاد بين الخطين تتزايد بقدر

واحد

واحد من الزيادات الى غير النهاية ثالثها ان كل بعد يفرض فانه موجود
فيما فوقه مع زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول لا يخلو اما
ان يوجد بين البعدين بعد مشتمل على جميع الزيادات التي لا يتناهى
او لا يوجد فان وجد كان هو اخر الابعاد والا لكان فوقه بعد اخر
فلا يكون مشتملا على جميع الزيادات هف وان لم يوجد كان كل بعد غير مشتمل
عليه فيكون هو اخر الابعاد وهذه الملازمة من الاخيرة مشكل فانه لا
يلزم من عدم بعد مشتمل على ما يتناهى وجود بعد هو اخر الابعاد اللهم
الا ان يقال اذا كانت كل واحد من الزيادات في بعد كان الكل كذلك
وح يكون المنع او صح وقد ذكر بعضهم هذا البرهان بعبارة اخرى فقال
انا نفرض الامتداد بين غير المتناهيين محيطين على قائمة فيجب ان يكون الخط
الواصل بينهما مساويا لهما فالا يتناهى محصور بين حاصرين هف
وللتطبيق بين خط قد فصل منه متناه واخر فان نقص تناهيا
والا تساويا وهو مح هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تناهي
الابعاد وتقريره انا نفرض خطين غير متناهيين مبداهما واحد
ثم فصلنا من احدهما قطعة متناهية واطبق احدهما على الاخر يعني انا

جعلنا المبدأ من احدهما هو المبدأ للآخر والثاني منه هو الثاني من الآخر
وهكذا فان استمر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف وان نقص
المفضول مساهي للآخر بالقدر   وبطل قول المجوس بان الشيطان
الفاعل للشر ممكن قد فعل استقلالا وهو شرير على اصلهم   ذهبوا الى ان
صانع قادر حكيم عالم ونسبوا اليه الخيرات وسموه يزدان ثم انه تفكر
فكرة رديئة وتلك الفكرة هي انه لو كان لي منازع في الملك كيف
يكون حالي معه ثم حدث من تلك الفكرة الشيطان وهو جسم محدث سموه
اهرمن ونسبوا اليه الشرور وذهب آخرون منهم بانه غير جسم ولا جسماني
وانه قديم ايضا فقالوا ثم ان يزدان واهرمن تحاربا واقتتلا مدة من
الزمان ثم اصطلحا الى مدة وتركا سيفهما عند ... ولهم مقالات سخيفة
لا يقبلها من له ادنى بصيرة وطريق ابطال قولهم ظاهر فانا قد بينا ان الله تعالى
واحد موصوف بصفات الكمال ثم انا نقول للاعتراف فيكون الله تعالى حكيما صانعا للخيرات
والشيطان ممكن وهو شرير فيكون فاعلا للشر فيكون الله تعالى شريرا على قولهم
وبطل قول النصارى بالاقانيم فانها ان لم تكن ذاتية فهي اسماء
وان كانت ذاتية فان كانت قديمة بذواتها فهو قول بتعدد القدماء وان قامت به

هي صفات

ذهب النصارى الى ان البارئ تعالى جوهر واحد ثلثة   فهي صفات
اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس والاول
عنوا به الوجود والثاني العلم والثالث الحيوة ولم يحصل المتكلمون من اقاويلهم
معنى يحتجون معهم فيه وطريق الرد عليهم ان نقول ان عنيتم بالاقانيم
ذواتا قائمة بانفسها واجبة الوجود فهو باطل لما بينا من الوحدة و
ان عنيتم به معاني قائمة بذات الله تعالى هي الوجود والعلم والحيوة فهذا
قد يمكن تسليمه لكم ويكون النزاع معكم كالنزاع مع اصحاب المعاني
وان ادعيتم اشياء غير ذلك امور زائدة على الذات فلا مشاحة
في ذلك الا من حيث الاذن الشرعي   تتمة الواحد منه ما هو
بالذات ومنه ما هو بالعرض   الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم
فان لم يكن منقسما من جهة اخرى فهو الواحد على الاطلاق وهو اما ان يكون
نفس هذا المعنى وهو الوحدة او امر يقارنه هذا فان لم يكن ذا وضع
فهو المجرد والا فهو النقطة وان انقسم من غير هذه الجهة فجهة الكثرة
مغايرة لجهة الوحدة فجهة الوحدة ان كانت مقومة للاخرى فهي الواحد
بالعرض كاقتران شيئين في موضوع كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد

بالجنس وتتفاوت بتفاوت [illegible] وقد يكون
وتعقلا وان كان ذلك عارضا فهي الوحدة [illegible]

ومحمول كقولنا الثلج والقطن واحد في البياض والواحد بالجنس كثير بالنوع
والواحد بالنوع قد يكون واحدا بالعدد وقد لا يكون والواحد بالاتصال يستدعي
الكثرة من جهة اخرى والوحدة مقولة بالتشكيك على هذه المعاني وتقابل
الكثير مقابلة التضايف لا شك ان بين الواحد والكثير مقابلة بمعنى
انه يستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة واصناف التقابل اربعة
وليس الموجود ههنا الا تقابل التضايف فان الواحد مقوم للكثير ولا يصح
بينهما التقابل بالسلب والايجاب ولا العدم والملكة ولا التضاد فان احد
الضدين لا يتقوم بالآخر واعلم انه كما لا يصح تقوم احد الضدين بالآخر
فكذلك لا يصح تقوم احد المتضايفين بالآخر فاذن الحق انه ليس بينهما
تقابل التضايف الا بالعرض فان الواحد مكيال والكثير مكيل والمكيالية
والمكيلية متضايفان فكان التقابل الواحد العارض للواحد والكثير
من هذه الجهة اعني العارضين لا من حيث الذات والكثير اما متقابل
واصنافه اربعة واما متماثل والحق انه داخل تحت الاول وفيه مختلف
المتكثر اما ان يكونا متقابلين او غير متقابلين ونعني بالمتقابلين اللذين يستحيل اجتماعهما
مع الآخر من جهة واحدة في وقت واحد في محل واحد والمتقابلان اما ان

يكونا

يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا والوجوديان اما ان يكون
كل واحد منهما مصاحبا للآخر في التعقل والوجود غير منفك عنه وهما
المتضايفان او لا يكون كذلك وهما الضدان والمتضايفان اما حقيقيان
وهما الوصفان اللذان لا يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر واما مشهوريان
وهما الذاتان اللتان عرض لهما هذان الوصفان او مجموع العارض والمعروض
والضدان هما اللذان يستحيل اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وبعضهم لم يعتبر هذا
القيد ومن الضدين ما يصح تعاقبهما ومنهما ما لا يصح وايضا فقد يصح خلو المحل
عنهما وقد لا يصح ولا تضاد الا بين الانواع وهو مستفاد من الاستقراء
والخير والشر عارضان واحدهما عدمي ويشترط في الانواع دخولهما
تحت جنس واحد ويستفاد من الاستقراء ايضا والشجاعة والتهور
الداخلان تحت الفضيلة والرذيلة ليس دخولهما دخول نوع تحت جنس
واما ان كان احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فاما ان يوجد من حيث
الغير وهو السلب والايجاب او من حيث الاعتبار الى الموضوع وهو العدم
والملكة وفي حصر التقابل في هذه الاربعة نظر خصوصا عند من يشترط
في التضاد غاية البعد وفي العدم امكان الثبوت لموضوع معين واما غير

في انه تعالى غني

المتقابلين فاما ان يكون احدهما شديد الضد صاحبه او لا والاول مماثل
والثاني مخالف وقد ذهب قوم الى ان المثلين متضادان لو لا انهما يستحيل
اجتماعهما مع كونهما وجوديين لانه لو جاز اجتماعهما لارتفع الامتياز
بالذاتيات واللوازم لوجوب اشتراك المثلين فيهما وبالعوارض لانها لو اتحد
محلهما كانت نسبة عروض العارض الى احدهما كنسبته الى الاخر
والتقابل من حيث هو تقابل اخص من احد انواعه ولا بعد
لما ذكر ان التقابل جنس يندرج تحته اربعة انواع احدها المضاف وكان
التقابل من انواع المضاف باعتبار ذاته ورد عليه الشك وذلك لان
التقابل اذا كان جنسا للمضاف كان اعم منه وهو نوع منه فالتقابل
من حيث هو تقابل انما يعقل بالقياس الى مقابله فيكون اخص منه وهنا
تضاد وطريق الجواب ان يقال التقابل اعم من المضاف باعتبار ذاته
فانه يصدق على التضاد ولا يصدق عليه المضاف ومن حيث هو تقابل
اعني من حيث هذا الوصف يكون اخص منه فلا استبعاد في عروض وصف
للعام يصير به العام اخص من اخصه او مساويا كالجنس الجنس وحد
ومنها انه تعالى غني ولم اجد للمتكلمين دليلا شافيا في ذلك

والاولى ان يقال انه لو كان محتاجا فاما في ذاته او في صفاته فيكون ممكنا
والاول ظ والثاني لا يوجد الا مع احد الامرين اما وجود الصفة او
عدمها وكلاهما مفتقر الى الغير ولا يوجد الا مع الغير فافتقر وقيل الحاجة
اما الى جلب نفع او دفع ضرر او الى الذات او الصفات والقسمان باطلان
اما الاول فلانه لا يجوز الا على ذي المزاج وهو ضعيف وكذا الثاني
ما قالوا في هذا الباب المتكلمين خبطوا في هذا الباب واضطربوا
في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة واقربها ما يمكن ان يقال انه لو كان
محتاجا لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته والاول يقطع الا
كان ممكنا والثاني باطل ايضا لانه يستحيل ان يكون وجود الا على تقدير
تلك الصفة او عدمها وهما ممكنان فيتوقف وجوده على وجود الممكن
فيكون ممكنا واما الثاني فقد استدلوا بانه لو كان محتاجا في ذاته
لزم الامكان ومتى ان يكون محتاجا الى جلب نفع او دفع ضرر وهما محالان
لا يجوز ان الاعلى يجوز عليه الشهوة والنفرة لان النفع هو عبارة عن اللذة
والسرور والضرر عبارة عن الالم والغم وهذه امور عارضة للاجسام ذوات المزاج
وهذا الكلام ضعيف كما ترى والقاضي عبد الجبار استدل بانه لا دليل على

الحاجب محجب نفيها وهذا اسقط من الاول   بحث في الصفات

والفلاسفة ان هذه الصفات الثبوتية وجودية وقيل انها وجودية وهو الحق

والا لصح حملها على المعدوم واحتج بانه يكون قابلا وفاعلا وجوابه التزامه

والطعن في التالي   اختلف الناس في صفات الباري تعالى هل هي

وجودية ام لا فذهب الاشعرية الى انها امور وجودية وهو مذهب جماعة

من المعتزلة وعند الفلاسفة وابي الحسين البصري خلاف ذلك احتج

القائلون بالوجود بانها لو كانت عدمية لصح حملها على المعدوم والتالي باطل

فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء اذا لم يكن صادقا على احد النقيضين

صدق عليه النقيض الاخر لاستحالة الخروج عنهما فلو لم يصح حملها على المعدوم

لصح حمل نقيضها الوجودي عليه هف واما بطلان التالي فظ وهذا

الوجه عندي ضعيف اما اولا فلانه مبني على ان نقيض العدمي يجب ان يكون

وجوديا وهو بط بالامتناع واللاامتناع واللاامكان فانه عدمي مع ان

نقيضه الامكان كذلك واما ثانيا فلان الشيء اذا كان عدميا لا يصح صدقه

على العدمي كالوجوب احتج القائلون بانها عدمية بانها لو كانت موجودة لكانت

اما واجبة الوجود او ممكنة الوجود والاول بط اما اولا فلاستحالة تعدد الواجب

واما ثانيا

واما ثانيا فلكونها صفات مفتقرة الى الذات والثاني بط لان المؤثر فيها

لا يجوز ان يكون غير الله تعالى والا لزم الدور ولا الله تعالى بالقدرة كذلك

ايضا بل على سبيل الوجوب فيكون قابلا وفاعلا وهذا ايضا ضعيف لانا نمنع

استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا وقد مضى   وهي زائدة قطعا

لهم انا لانا نعقل الذات ونشك في الصفات ونعقل واحدة ونشك في اخرى

وللفرق بين التصور والتصديق بها ولانه يلزم اتحاد الصفات

اختلف الناس في ان صفات الله تعالى هل هي زائدة على ذاته ام لا فذهب

الى الزيادة جماعة الاشاعرة والاخرون من المعتزلة ونفاه الباقون منهم

والفلاسفة والحق عندي ان هذه الصفات امور زائدة على ذاته في التعقل

واما في الخارج فلا احتج القائلون بالزيادة بوجوه الاول انا نعقل ذات الله تعالى

ونشك في هذه الصفات والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم الثاني انا نعقل القادر

ونشك في كونه عالما فلو كانت هذه الصفات نفس الذات استحال الشك

في بعضها مع العلم بالاخرى الثالث انا نفرق بين ان نقول ذات الله تعالى

وبين ان نقول ذات الله تعالى قادر الرابع انها لو كانت نفس الذات

لكانت القدرة هي العلم وهي الحياة وهذا بط بالضرورة وهذه الوجوه باسرها

صفة فانها انما تدل على الزيادة ذهنا واعتبرها فقولنا شريك الباري تعالى
فانه معلوم واستناعه مشكوك فيه الا بالدليل وفرق بين قولنا شريك الباري
وبين قولنا شريك الباري ممتنع والوجه الرابع ضعيف لانا نعرف ان العلوم
ان القدرة بعقلها مغاير لتعقل العلم لا ان للقدرة وجودًا وللعلم وجودًا
اخر احتجوا بانه يلزم احتياجه في العلم الى علم ولانه يلزم قدماء
كثيرة جوابه انا لا ندعي زيادة على العلم حتى يكون محتاجا فيه الى غيره ويجوز
قدما لا ذوات بل ذات وصفات وبعض الناس اثبت المنا ... الذات
والتعلق والقدرة وانا انفيه في العلم وانوقف في الباقي
احتج القائلون بعلم الزيادة بوجهين الاول انه يلزم من ذلك افتقار واجب
الوجود تعالى الى الغير لانه انما يكون عالما بالعلم وقادرا بالقدرة وذلك
محال والثاني انه يلزم منه اثبات قدماء كثيرة والجواب عن الاول انا لا نثبت شيئا
غير ذات الله تعالى وكونه عالما ولا نفتقر الله تعالى في هذا الوصف الى العلم
الذي ذهب اليه الاشاعرة فانهم اضافوا المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة
والوجود وغير ذلك القائمة بذات الله تعالى وعن الثاني انا نجوز قدم الذات
والصفات لا قدم ذوات والحق عندي خلاف هذا واما الاشعرية

هذ

فقد اثبتوا القدرة والذات القادرة والنسبة التي هي التعلق بين القادر
والمقدور وكذلك في بقية الصفات وسموا ذلك التعلق بالعالمية
والقادرية وهي احوال صادرة عن العلم والقدرة وهي المعاني
وهذا مذهب اكثرهم وذهب جماعة يسيرة منهم الى ان القدرة هي القادرية
وان العلم هو العالمية وهؤلاء نفاة الاحوال منهم وهذا هو مذهب
الجبائيين الا ان ابا علي وابا هاشم قالا لا نسمي هذا الزائد قدرة
وعلما بل قادرية وعالمية ثم ان ابا هاشم جعلها غير معلومة لكونها
حالا وابو علي ذهب الى انها معلومة واعلم ان الاقوى ثبوت امور
في جانب العلم لما بينا انه يلزم من علم المعلوم علم التعلق والعلم
امر اخر هو العلم لزم تطرق التغير الى علم واجب الوجود وان كان
هذا القول لا يخرج عن ضعف واما الخواص فانه لا يجب
وبيانه ان علم الغير يجب علمه ووجوده
خواص واجب الوجود التي بها يتميز كونه واجب الوجود فيها
لا يجب بذاته وبغيره معا لان ما يجب بغيره يجب علمه عند عدم
ذلك الغير لما بينا ان علم العلة علة العلم ويجب وجوده بالنظر

هف فلا تركيب عينه هذه خاصية اخرى لواجب الوجود

ولازمه من الخاصية الاولى لانه لو تركب عن غيره لكان واجبا بغيره

اعني اجزاءه وهو واجب بذاته هف ولا اشتراك الممكن في الوجوب

لان المشترك ان استغنى لم يكن تلزم الوجوب بالغير عارضا وان افتقر امكن

الواجب هذه خاصية ثالثة وهي ان الوجوب ليس مفهوما مشتركا

من الواجب بالذات والواجب بالغير والدليل على ذلك ان المشترك ان استغنى

عن الغير لم يكن الوجوب بالغير محتاجا هف وان افتقر كان الواجب بالذات

مفتقرا وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا والوجه الاول ضعيف عندي

فانه لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركب واستدل على نقيضه بانا نقسم

الواجب الى الواجب بالذات والى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك

ولا تركب مع غيره لعدم علاقته به وفيه نظر هذه خاصية رابعة

للواجب وهو انه لا يتركب مع غيره فقيل لانه لا علاقة له بالغير وهذا ضعيف

لان العلاقة ان عني به علاقة الانفعال والامتزاج فممنوع في حقه ولكن

لا نم انه يلزم من تركيبه مع الغير هذا النوع من الانفعال واعلم ان علم تركيبه

غيره منه ظاهر غني عن البيان فان التركيب انما يكون حاصلا فلا يكون الا مع الانفعال

واما ان تركيبه ذهنيا وهو انما يكون من الاجناس والفصول وواجب الوجود ليس

احدهما ووجوبه ليس زائدا والا تسلسل او كان واجب الوجود اولى

بالامكان هذه خاصية اخرى لواجب الوجود وهي ان وجوبه امر ذهني واعتباري ليس

في الخارج شيئا ثابتا موجودا ويدل عليه انه لو كان موجودا في الخارج لكان اما ان يكون واجب

الوجود او ممكن الوجود والاول باطل اما اولا فلاستحالة التعدد في الواجب واما ثانيا فلانه

يلزم التسلسل واما ثالثا فلانه صفة لا يعقل قيامها بنفسه والثاني باطل لانه اذا كان

الوجوب ممكن الوجود امكن زواله والزوال انما هو فرضا باعتبار هذا الوجوب على تقدير زواله

يخرج الواجب عن كونه واجبا لا يقال الامر الذهني ان طابق الخارج لزم المحال والا فلا عبرة به

يكون جهلا لانا نقول الجهل هو الحكم على الامر الذهني بمطابقته لما في الخارج مع انه ليس

كذلك وليس كذلك الحصول الذهني وواجب مع جميع جهاته والا افتقر

الى الموثر بالنظر الى بعضها هذه خاصية سادسة لواجب الوجود وهو انه

واجب من جميع جهاته اي من حيث القدرة والعلم والحيوة والوجود والارادة

وغير ذلك من الصفات الحقيقية وهو ظ الباب الرابع في العدل

وفيه مسائل مسئلة التحسين والتقبيح عقليان لما نعلم من قبح الظلم ضرورة

لا شرعا لعلم الجهال به ولانه يرتفع الوعد والوعيد ويلزم تكذيب النبي وتصديقه

البراهمة

مسئلة لما فرغ من الدلائل على وجود واجب الوجود وعلى ثبوت صفاته
شرع في كيفية افعاله وانه تعالى عادل يعني انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
وقبل ذلك ذكر البحث في الحسن والقبح واعلم ان الفعل اما ان لا يكون له
صفة زائدة على حدوثه واما ان يكون والاول مثل حركة الساهي والنائم
وكلام النائم والثاني اما ان يكون لفاعله ان يفعله وهو الحسن او لا
يكون وهو القبيح والحسن اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا
والثاني المباح والاول الواجب والمندوب والقبيح هو ما [illegible] اللازم
بفعله وهو الحرام لا غير وقد اختلف الناس في ان الاشياء هل هي حسنة
او قبيحة بهذا المعنى عقلا ام لا فذهب المعتزلة الى ذلك وزعموا
ان العلم بقبح الظلم وبحسن رد الوديعة والصدق ضروري
والاشاعرة انكروا ذلك فقالوا ان الحسن هو الذي امرنا الشارع
بفعله والقبيح هو الذي نهانا عنه واما الفلاسفة فقالوا ان العلم بقبح
بعض الاشياء وحسنها مستفاد من العقل العملي من حيث ان كمال
النوع انما يتم بهذه الامور وليس من حاصلات العقل النظري كالعلم بكون الكل اعظم
من الجزء وغير ذلك من القضايا العقلية وقد احتج المعتزلة على مذهبهم

بوجوه

بوجوه الاول ما ذكره ابو الحسين فقال ينبغي ان نبحث اولا في ان العلم بقبح بعض
الامور وبحسنها وهذا الاشكال فيه فان تكليف الاعمى نقط المصحف و
تكليف الزمن الطيران الى السماء وذم الانسان على كون الكواكب في
السماء وغير ذلك معلوم لكل العقلاء وثانيا في ان العلم بهذه الاشياء
مستفاد من العقل وذلك لانا نجد انفسنا خالية من القضايا الشرعية
والاعتقادات السمعية ثم انا نعرض عليها مثل هذه القضايا فانا
نجدها حاكمة بذلك بخلاف قبح ترك الصلوة فانا مع فرض خلونا
عن الشرع لا نحكم بذلك فافترقا وبان من ينكر الشرائع يعرف
قبح بعض الاشياء كالبراهمة ويستندون في ذلك الى العقل الثاني
انه لو لم يتحقق في العقل شيء لارتفع الوعد والوعيد لانا نجوز
صدور الكذب على الله تعالى لكونه غير قبيح وذلك ينفي الثواب بالشرائع
ذ لو لم يحسن بعض الاشياء مع الاخر لجاز تكذيب النبي الصادق
وتصديق المتنبي الكاذب وهو باطل بالضرورة لان العقلاء يجزمون
بقبح بعض الاشياء وبحسن بعضها ولكن بذلك الجزم جاز ان يكون
من القضايا الوهمية فان قلتم انتم تظلمون سمعنا كم فاذا افضى لم يكن

بالعلم

ادعاء هنا الجزم وايضا ان عنيتم بالقبح التنزه الطبيعية وبالحسن الملايم
الطبيعي فمسلم وان عنيتم كون الفعل متعلق المدح والذم فممنوع
لانا نمنع في السؤال الاول الجزم منه بمجئ بن الشك في الامور الضرورية
والثاني باطل فان الحسن والقبح لو كانا ضاربتين عن التنزه والملايم
لوجب اختلاف العقلاء في ذلك كما اختلفوا فيهما وقد احتج
الاشاعرة على قولهم بوجوه فالاول ان العلم بذلك ليس كالعلم بان
الكل اعظم من الجزء فلا يكون ضروريا ب انه لو كان هناك قبيح لكان
امام الله تعالى وهو باطل اتفاقا او من العبد وهو باطل لان افعاله مستندة
الى القدرة والداعي وعندهما يجب الفعل وهما صادران عن الله تعالى
فالقبيح بالحقيقة مستند اليه ج ان الكذب قد يحسن اذا تضمن
تخليص النبي ولان من قال لاكذبن غدا يحسن منه الكذب لانه
ان وجب عليه الوفا بهذا كان الكذب حسنا والجواب عن الاول
منع الفرق بين العلمين فان العقلاء كما يعلمون ان الكل اعظم من الجزء
كذا يعلمون قبح الايلام الاعمى على ترك نقط المصحف وعن الثاني ان
وجوب الفعل بالنظر الى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار وقد مضى

ذلك وعن الثالث انه لا يجوز له الكذب بل يجب عليه التورية وما ذكروه
في قول القائل لاكذبن غدا فمندفع ايضا لان قوله لاكذبن غدا عزم
على الكذب وليس اخبارا عن الكذب بل عين العزم فلا يلحقه الكذب بوجود
العزم واعترض بعض المتاخرين عليه بان الكذب هو الاخبار الذي لا
يطابق المخبر عنه وهو هنا كذلك وليس الاخبار هنا عن العزم حتى
يكون صادقا لوجود العزم وذكر في الجواب ان في قوله لاكذبن
غدا اخبار عن الكذب وعزم عليه وتتميم هذا العزم قبيح وفعل الكذب
قبيح فلو كذب في الغد لكان قد فعل فعلا فيه وجها قبح واذا ترك الكذب
يكون قد ترك القبيح وترك فيه العزم على القبيح وهما وجها حسن
ما في الثاني انه متضمن وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب الماضي
لكن فعل شيء يتضمن وجهي حسن ووجه قبيح اولى من فعل شيء يتضمن
وجه حسن ووجهي قبح وهذه الاشياء قبحت لذاتها
ا والصفات البصريون على الاول والبغداديون على الثاني لان من ظلم
او منع الوديعة سارع والى ذمه ولا يكون ذلك الا لذاتها كضرب اليتيم للتاديب
الاشياء
هنا متفرع على القول بالحسن والقبح العقليين وهو ان

هل هي حسنة او قبيحة لذواتها او لوجوه واعتبارات تقع عليها
فالبصريون قالوا انها لذواتها كذلك والبغداديون قالوا انما
هي بالحيثيات حسن لان من ظلم او منع الوديعة سارع العقلاء الى ذمه
فاذا سئلوا عن ذلك قالوا انه ظلم او منع الوديعة فلولا ان كون هذان
الوصفان موجبان القبح والا لما عللوا ذمهم له بهما ولا يكون الفعل حسنا
لذاته ولا قبيحا لذاته لان ضرب اليتيم اذا قصد به التاديب كان حسنا
وان قصد به الظلم كان قبيحا فلو كان الفعل لذاته حسنا او قبيحا لما افترق
الحال بالنسبة الى الوجه الذي وقع عليه الفعل مسئلة الله تعالى
لا يفعل القبيح لان الصارف موجود اذ هو علمه بالقبيح وبالغنا عنه والداعي
منتف لانه اما داعي الحاجة او الحكمة وهما منتفيان سوال تكليف من لا
يؤمن بالايمان جواب منع القبح ذهبت المعتزلة الى ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وذهبت الاشعرية الى انه يفعل القبيح
ويخل بالواجب تعالى الله عن ذلك احتجت المعتزلة بان الصارف عن
القبيح موجود والداعي اليه منتف وكل ما كان كذلك استحال منه الفعل
اما ان الصارف موجود فلان الصارف عنه هو علمه بالقبح والغنا

عنه والله تعالى عالم بكل المعلومات غني عن كل شيء وانما كان الصارف ذلك
لانا نعلم بالضرورة ان من علم قبح امر وكان غنيا عنه استحال وقوعه منه
اذا كان حكيما واما ان الداعي منتف فلان الداعي الى الفعل اما ان يكون
داعي الحاجة او داعي الحكمة لان الفعل اذا كان قبيحا وفعله العالم الحكيم
كان محتاجا اليه اذا كان حكيما وان كان حسنا كان الداعي اليه داعي الحكمة
ولا شك في ان الله تعالى ليس بمحتاج والحكمة غير موجودة في فعل القبيح
فلا داعي له اليه واما الكبرى فظاهر وقد احتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى
كلف بما لا يطاق وهو قبيح اما اولا فلانه كلف ابا لهب بالايمان مع علمه
بانه لا يؤمن وخلاف معلوم الله تعالى محال وايضا فقد اخبر عنه بانه لا يؤمن
فلو آمن لزم الكذب وايضا فقد كلفه بتصديقه في اخباره ومن جملتها ما
اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كان مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وثانيا ان
الله تعالى فعل القدرة والداعي وهما موجبان الفعل وفاعل السبب فاعل المسبب
ففاعل القبيح هو الله تعالى ج انه تعالى قد علم من الكافر انه لا يؤمن ثم كلفه
فذلك التكليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث وهو قبيح
والاول فتلك الفائدة اما النفع او الضرر والثاني قبيح والاول اذ كان عاجزا

الكذب

الى الله تعالى وهو محال وان كان لا للعبد فهو عالم بعدم وصول ذلك اليه فيكون
التكليف عبثا وهو قبيح وان كان لغيره فهو قبيح لان الالزام بما لا يطاق
نفع غير قبيح والجواب عن الاول انه لا نسلم انه كلف ما لا يطاق وخلاف المعلوم
يمكن من حيث هو هو والوجوب امر لاحق حصل باعتبار العلم ولا يؤثر
في القدرة لانه حق الله تعالى وهذا هو الجواب عن الكذب فان الايمان
مح من حيث الاخبار وهو وجوب للعدم لاحق قوله انه مكلف بتصديق الله
تعالى فيما اخبر عنه قلنا لا نسلم انه مكلف بتصديقه في هذا الخبر ولئن سلمنا
لكنه مكلف من حيث القدرة والاخبار وقع من حيث العلم والعلم
لا ينافي القدرة سلمنا لكنه مكلف بالايمان ومكلف بتصديق الله تعالى
في هذا الخبر لا من حيث انه خبر عن عدم ايمانه بل من حيث انه خبر صدق
عن الله تعالى فلا شك في تغاير الحيثيتين وعن الثاني بالمنع في الكبرى
وعن الثالث ان الفائدة تعريضه للثواب على معنى انه يجعله متمكنا
من الوصول الى النفع وهذه الفائدة حاصلة

مسئلة

ذهب جهم الى انه لا فاعل الا الله تعالى والاشعرية قالوا بالكسب وفسره
ابو الحسن باجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار والقدرة وعنى

بالطاعة والعصيان وغيره بانه غير معلوم والعدلية ذهبوا الى ان الفعل
للحيوان فقال ابو الحسين هو ضروري والجماهير من المعتزلة والامامية الى
اكتسابه والاول الحق واستدلوا بان العبد يذم على فعل قبيح اختياري
ولا يذم على ضروري ولانه مامور ولولا ان له فعلا والا لجاز امر الجماد
ولانه يلزم الظلم منه تعالى   ذهب جهم بن صفوان الى ان العبد
ليس له اثر في الايجاد ولا كسب وليس للعبد قدرة بل الله تعالى هو الفاعل
وقالت الاشعرية والنجارية ان الله تعالى يحدث الفعل والعبد يكتسبه
وبان للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة بل الله تعالى يخلق الفعل مع القدرة
ثم اختلفوا في تفسير الكسب فقال ابو الحسن الاشعري معنى الكسب ان الله تعالى اجرى
العادة بان العبد متى اختار الطاعة فعلها الله تعالى فيه وجعل فيه القدرة
والعبد متمكن من الاختيار وليس للقدرة في الفعل اثر وقال قوم من اصحابنا
ان معنى الكسب ان للقدرة تاثيرا في كون الفعل طاعة او معصية او صفتا
وان الثواب والعقاب انما على هذه الصفات وقال قوم ان ذلك الكسب
غير معلوم واما العدلية فقد اثبتوا للحيوان فعلا فاختلفوا في مدرك
ذلك فقال ابو الحسين انه ضروري وهو الحق عندي وقال الاخرون انه استدلالي

واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان العقلاء يذمون الانسان على فعل
المعصية ولا يذمونه على سواده فلولا انهم علموا ان العبد فاعل للمعصية
وليس فاعلا للسواد لاستحال ذلك لا يقال هذا لازم فيه الدور لان العقلاء
انما يذمون اذا عرفوا انه فاعل فلو استدللنا على انه فاعل بذلك
لزم الدور لانا نقول انما استدللنا بذلك على علمهم بكونه فاعلا لا على
كونه فاعلا وهذا جواب يتأتى من ابي الحسين لا من المشايخ الثاني ان العبد
مامور بالطاعة ومنهي عن المعصية ولولا انه فاعل والا لاستحال امره
ونهيه عن الحكيم الا ترى انه يقبح من احدنا امر الاعمى بنقط المصحف والزمن
بالطيران الى السماء ويقبح منا امر الجمادات قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل
من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى جدول صغير وضربته لطفره
ولو اتيت به الى جدول كبير وضربته فانه لا يطفره ويروغ عنه
لانه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بين
المقدور وغير المقدور الثالث انه يلزم منه الظلم لان الله تعالى فانه يخلق فينا
المعصية ويعاقبنا عليه واما الادلة فاكثر من ان تحصى
احتجوا بان الله تعالى ان علم الوقوع او العدم وجب او امتنع ولانه اذا

اذا اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه فان وقعا لزم الجمع وان عدما
لزم ان يقعا او احدهما دون الاخر ولا اولوية جواب الاول ان العلم
تابع لا يؤثر في المعلوم ولانه يلزم العدم الثاني ان التقدير يجوز
استحالته سلمنا لكن نمنع عدم الاولوية احتجت الاشاعرة
على قولهم بوجوه الاول ان الله تعالى ان علم وقوع الفعل وجب والا
لانقلب علمه تعالى جهلا وكذا اذا علم عدمه امتنع والواجب والممتنع
لا قدرة عليهما الثاني ان الله تعالى اذا اراد شيئا واراد العبد خلافه
فان وقع المرادان لزم اجتماع الضدين معا وان لم يقعا لزم
وقوعهما لان كل واحد منهما انما لم يقع مراده لان الاخر وقع مراده
فيلزم ان يكون مرادهما لم يقعا لانهما وقعا وان وقع مراد احدهما دون
الاخر لزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان العبد لو كان فاعلا لكان عالما
بما يفعله والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي
ان المتحرك في مسافة لا يعلم ما فعله في اجزاء الحركة ولا ما يفعله
من السكون المتخلل عنها ان قلنا ان بطؤ الحركات لتخلل السكنات
والا فهو غير عالم بخصوصية الكيفية اللاحقة بالحركة من الشدة والضعف

والجواب عن الاول ان العلم تابع فلا يؤثر في المتبوع وقد مضى هذا مرارًا
وعن الثاني بالمنع من صحة هذا الفرض ولو سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقال
ان قدرة الله تعالى اولى بالتعلق من قدرة العبد لان قدرته اقوى من حيث
انها قدرة على ما لا يتناهى وهذا الدليل مسلوخ من دليل التمانع الى هنا
وهناك لا يتمشى من حيث كون الالهة متساوية القدرة بخلاف هنا
الموضع وعن الثالث ان الايجاد لا يستدعي العلم فان النار موجبة
للاحراق والماء موجب للبرودة مع عدم شعورهما بل الايجاد الاختياري
مشروط بالعلم لكن لا مطلقا بل من حيث الاجمال ولا اشتراط فيه العلم
بالعلم ايضا   مسئلة الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
لان له داعيا الى الاول وصارفا عن الثاني لكونه حكيما ولان ارادة
القبيح قبيحة وللسمع   ذهب الاشاعرة الى ان الكائنات مرادة
الله تعالى سواء كانت طاعة او معصية او غيرهما والمعتزلة ذهبوا الى ان
الله انما يريد ما ليس بمعصية احتج المعتزلة على ذلك بوجوه الاول ان
الله تعالى له داع الى الطاعات وله صارف عن المعاصي ومن كان كذلك
كان مريدا للطاعات وكارها للمعاصي اما ان له داعيا الى الطاعات وصارفا
عن المعاصي

عن المعاصي فلانه حكيم والحكيم لا بد وان يكون له داع الى الحسن وصارف
عن القبيح واما الكبرى فظاهر ب ان الله تعالى لو اراد القبيح لكان فاعلا للقبيح
والتالي باطل لما مر فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ارادة القبيح قبيح بالضرورة
ج السمع كقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها اشارة
الى ما عداه من الفواحش وقوله ان الله لا يرضى لعباده الكفر وغير
ذلك من الايات د لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا والتالي
بط فالمقدم مثله هـ ان الله تعالى امر بالطاعات فيكون مريدا لها
ونهى عن المعاصي فيكون كارها لها لاستحالة امر الحكيم بما لا يريد
ونهاه عما يريد والاشعرية تخلصوا عن الرابع بان الطاعة هو موافقة
الامر وعن الخامس بان الامر قد يامر بما لا يريد كما في صورة السيد الذي
امر عبده عند السلطان بفعل فانه لا يريد منه اظهار المخالفة ولان ابرهيم عليه السلام
امر بذبح ولده وهو غير مراد والجواب عن الاول ان الامر لا يتحقق
الا مع الارادة وبها تخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية والتهديد
والاباحة وما ذكروه من الصورة الاولى ممنوع فان السيد كيف يلتزم به
امتحان العبد تلك الحالة على ان الفرق حاصل فان السيد في تلك الصورة قد

فان العبد لو كان امر حقيقة لما حصلت منه المخالفة

اضطر الى الامر بالابر يد بخلاف البارى تعالى وعن الصورة الثانية ان
ابرهيم عليه السلام كان مامورا بمقدمات الذبح ويدل عليه قد صدقت
الرؤيا واطلق على مقدمات الذبح الذبح مجازا لما كانت تؤدى اليه
لا يقال لو كان مامورا بالمقدمات لما كان بلاء عظيما لانا نقول الاتيان
بالمقدمات مع غلبة الظن بالامر بالذبح بلاء عظيم ويحتمل ان يقال
انه وان كانت الصيغة صيغة امر لكنها غير امر في الحقيقة بل هي ابتلاء
واختبار كصيغة التهديد فانها ليست امرا في الحقيقة ويحتمل ان يقال
ما نقل عن بعضهم بانه عليه السلام كلما قطع ودجا وصله الله تعالى الى ان
الذبح ويدل عليه قول اسمعيل قد صدقت الرؤيا   مسئلة
التكليف ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط
الاعلام   هذا حد التكليف عند المعتزلة فالارادة كالجنس
وذكر الارادة ولم يذكر الامر والنهي ليدخل فيها التكاليف العقلية
والتقييد بصدورها عمن تجب طاعته فصل له يخرج عن ارادة من لا يجب
فانه لا يسمى تكليفا ويدخل في ذلك طاعة العبد لله تعالى وطاعة الناس
للرسول عليه السلام وللامام وطاعة الولد للوالد والعبد للسيد والمنعم

على المنعم

على المنعم عليه وقولنا على جهة الابتداء فصل اخر فان ارادة احد هؤلاء
لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفا فان ارادة الوالد الولد الصلوة
لا يسمى تكليفا لما كانت ارادة الله تعالى سابقة عليه وقولنا ما فيه مشقة
احتراز عن الافعال التي لا مشقة فيها فان التكليف ماخوذ من الكلفة
وهي المشقة وقولنا بشرط الاعلام فصل اخر فان المكلف اذا لم يعلم
بارادة المكلف ومطلق التكليف على الافعال الصادرة عن المكلف
على سبيل المجاز   وهو حسن لان الله فعله   اتفقت المعتزلة
على حسنه خلافا للبراهمة حجة المعتزلة ان الله تعالى قد فعله والله تعالى
لا يفعل القبيح وقد احتج البراهمة على قولهم بوجوه الاول ان الجبر
حق فالتكليف باطل اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه قبيح والله
لا يفعل القبيح ب ان التكليف ان وقع حال وقوع الفعل كان تكليفا
بتحصيل الحاصل وان كان قبله لزم التكليف بالفعل حال العدم وهو
جمع بين النقيضين ج التكليف ان وقع حال استواء الداعي لزم
الترجيح حالة الاستواء وان وقع حالة الرجحان لزم التكليف بالواجب
د ان التكليف ليس فيه غرض كما ياتي فيكون قبيحا والجواب عن الاول بالطعن

في الصغرى لما مر وعن ب ان التكليف وقع حالة علم الفعل لا بان

في حالة العدم بل بايجاد الفعل في ثاني الحال وعن ج ان التكليف وقع

حالة الاتيان بان يوقعه حالة الايجاد وعن د ان الغرض ضرر ما يذكر بعد

وجهة الحسن التعريض للنفع ولا يصح دونه والا فعبث

اما ان يكون لغرض او لا لغرض والثاني عبث مستحيل صدوره عن الله تعالى

والاول اما ان يكون عائدا اليه او الى غيره والاول باطل لان الغرض العائد

اليه اما جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما مستحيل في حق واجب الوجود

والثاني اما ان يكون عائدا الى المكلف او الى غيره والثاني باطل لان

التخصيص لنفع الغير قبيح والاول اما ان يكون الابتداء به ممكنا في الحكمة

او لا والاول باطل والا لكان توسط التكليف قبيحا والثاني هو المط

وهذا النفع هو الثواب وهو عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم

والاجلال ويدعون العلم الضروري بان الابتداء بمثله هنا قبيح

سؤال الغرض ان كان قديما لزم القدم وان كان حادثا تسلسل

جواب الاغراض تنقطع سؤال الغرض بالنسبة اليه سواء والا افتقر

جواب نفع الغير يعلم قطعا صلوحه للغرضية . هذا سؤال

للاشاعرة وتقريرهما ان فعل الغرض اما ان يكون قديما او محدثا والاول

والا لزم ان يكون افعاله تعالى قديمة وهو محال والثاني باطل لان كل

محدث لا بد فيه من غرض والا لكان عبثا وتسلسل والجواب عن هذا

ان نقول التسلسل فان الغرض هو عبارة عن الامر الذي لاجله فعل الفعل

وجاز ان يكون بعض الاشياء مفعولا بذواتها قالوا الغرض بالنسبة اليه

على السوية والا لكان الله تعالى ناقصا مستكملا بذلك الغرض واذا

كان فعله وتركه بالسوية لم يكن غرضا والجواب ان نقول لا نسلم لما استوى

وجوده وعدمه بالنسبة اليه لم يكن غرضا فان نفع الغير صالح لان يكون

غرضا للحكيم وان لم ينتفع به   وهو واجب والا لكان مغريا

بالقبيح للطلب الطبيعي له فلا بد من زاجر   ذهب المعتزلة

الى ان التكليف واجب على الله تعالى خلافا للاشاعرة واستدلوا على

ذلك بانه لو لم يكلف من كملت شرايط التكليف فيه لزم الاغراء

بالقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو خلق شخصا

واكمل عقله وركب فيه الشهوة الطبيعية وعرفانه غير مكلف

اقدم على فعل القبايح وترك الحسن ولو لم يقرر في عقله وجوب الواجب

وقبح القبيح لكان مغريا له بالقبيح واما بيان بطلان التالي فلان الاغراء
بالقبيح قبيح لا يقال ان العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن ومدح العقلاء
على فعله وقبح القبيح وذم العقلاء على فعله والمدح داع الى الفعل والذم
صارف عنه فلا يلزم من عدم التكليف الاغراء بالقبيح لانا نقول العلم
بالمدح والذم غير كاف في الفعل والترك فان العقلاء يهملون الذم
وترك المدح في قضاء اوطارهم وتحصيل مآربهم من اللذات القبيحة
فلا بد من مرجح اخر وهو التكليف حجة الاشعرية ان الحاكم هو الشرع
ولا حكم على الشرع والجواب ان الحكم هنا ليس هو الوجوب الشرعي
بل كونه فاعلا يستحق المدح والذم وهو منقطع والا لزم
الالجاء الدليل على ان التكليف منقطع انه اما ان يصل
كل مستحق الى ما يستحقه من الثواب او لا والثاني ظلم وهو قبيح على الله
والاول يلزم منه الالجاء وهو قبيح مسئلة اللطف ما كان
المكلف معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية ولم يكن له حظ في
التمكين ولم يبلغ حد الالجاء هذا حد اللطف فالاول كالجنس
وبقولنا لم يكن له حظ في التمكين يخرج عنه الالات فانها وان كان المكلف

معها

معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية الا ان لها حظا في التمكين
وبقولنا لم يبلغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف
وهو واجب لانه متى اراد الطاعة وعلم انها تتوقف على امر
فلو لم يفعله لنقض غرضه اختلف الناس في ان اللطف هل هو
واجب او لا ذهبت المعتزلة الى وجوبه وخالفهم في ذلك جماعة الاشاعرة
والدليل على ذلك انه لو لم يكن واجبا لكان الله تعالى ناقضا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا كلف العبد بفعل وعلم انه
لا يفعله الا عند حصول امر يفعله به فلو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه
وكل من كان كذلك كان ناقضا تعالى الله عن ذلك لا يقال لم لا يجوز ان
يكون الله تعالى مخلا بالواجب او يخرج اللطف عن كونه لطفا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اراد من الكافر
الايمان فاما ان يكون قد فعل له اللطف او لا والاول يخرج اللطف
عن حقيقته لان معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل المطلوب فيه
والثاني يلزم منه ان يكون الله تعالى قد اخل بالواجب ايضا ما ذكرتم
بيان لوجه الوجوب ولا يلزم منه الوجوب الا بعد ان ينتفي وجه [illegible]

القبح عنه فانه لا يلزم من حصول وجه من وجوه الوجوب حصول الوجوب
لانا نجيب عن الاول بان الله تعالى فعل اللطف للكافر وليس معنى اللطف
هو الذي يحصل معه الفعل بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل اذا لم يكن
هناك معارض والمعارض هاهنا وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر
ورغبته في اللذة العاجلة واهماله الاحوال الاخروية وعن الثاني بان وجوه
القبح محصورة معلومة لانا كلفنا تركها ولو لم تكن معلومة لزم تكليف ما لا
يطاق ولا شيء من تلك الجهات حاصل هاهنا   مسئلة اذا علم الله تعالى
ان مع زيادة الشهوة يعصي العبد ويطيع مع عدمها قال ابو علي
لا يحسن زيادتها لانها تكون مفسدة وجوزها ابو هاشم لزيادة المشقة
وتعريضها للثواب الزائد كالتكليف المبتدأ مع العلم بالعصيان
هذا فرع على وجوب اللطف اختلف فيه ابو علي وابنه ابو هاشم
وكلام ابي علي اوجه لان نقصان الشهوة يكون لطفا فيكون واجبا على الله تعالى
وقياس ابي هاشم على ان التكليف مع العلم بالعصيان ظاهر الفرق
فان التكليف في نفسه حسن ولا يمكن ان يقال ان علم التكليف لطف في التكليف
ولا عدم العصيان لطف فيه بخلاف المقيس   واختلفا في تبقية

الكافر

الكافر اذا علم منه الايمان قال ابو علي تبقيته لطف فيجب وقال ابو هاشم
هو تمكين وليس بلطف فيحسن فعله وان لا يفعل ولم يختلفا في عدم وجوب
موت المؤمن اذا علم منه الكفر لان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب
فيحسن كالمبتدأ المعلوم منه الكفر واوجبه محمود لانه يكون مفسدة والفرق
ان المبتدأ لم يحصل منه الغرض وهنا حصل منه غرض الثواب فيفوت
نقض لغرضه فهو حسن   اختلف ابو علي وابو هاشم في ان الله تعالى
اذا علم من الكافر انه يؤمن اذا بقي الى وقت هل يجب عليه تبقيته الى ذلك
الوقت ام لا فاوجبه ابو علي ونفاه ابو هاشم حجة ابي علي ان تبقيته
لطف فيكون واجبا وحجة ابي هاشم انه تمكين وليس بلطف فلا يكون واجبا
وكلام ابي علي اوجه ثم اتفقا على ان الله تعالى اذا علم من المؤمن انه يكفر
اذا بقي فانه يحسن من الله تعالى ابقاءه وخالفهما في ذلك محمود الخوارزمي
احتجا بان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب فيحسن من الله تعالى فعله
كالمبتدأ اذا علم الله منه الكفر واحتج محمود بانه يكون مفسدة لا تحسن
من الله تعالى فعله والفرق بين هذا والتكليف المبتدأ ان التكليف المبتدأ
لم يحصل منه الغرض وهو التعريض للثواب وهنا قد حصل منه الغرض

وهو التعريض للثواب فلو ابقاه لنقض غرضه وفي هذا الكلام بعض

مسئلة العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال

هذا حد العوض فالنفع كالجنس وبقولنا المستحق يخرج عنه

النفع التفضلي وبقولنا الخالي عن تعظيم واجلال يخرج عنه الثواب

وهو اما مساو للالم وهو العوض علينا او زائد وهو عليه

ولا يقبح اما بالامر او بالاباحة او بتمكين غير العاقل لان الله تعالى

خلقه ومكنه مع علمه خلق ما يميز القبيح وذهب قوم الى انها لا

تستحق بها عوض واخرون الى ان العوض عليها   العوض اما

ان يقع في مقابلة الالم او العمل اما الثاني فهو بالقياس الينا واما

بالقياس اليه تعالى فانه يكون ثوابا واما الاول فالالم الصادر اما

ان يكون منا او من الله تعالى اما الصادر منا فالعوض منا ولم واما الصادر

من الله تعالى سواء كان بفعله او باباحته كاباحة ذبح المرتد لكنا

او بتمكين غير العاقل منه فانه يجب ان يكون ازيد من الالم والا لكان

ظلما قبيحا ضرورة خلوه عن فائدة واختلف الناس في تمكين غير العاقل

هل يستحق بفعلها عوض ام لا وعلى من يستحق على ثلثة اقوال فقوم

ان العوض

ان العوض عليه تعالى فان الله تعالى مكنها وخلق فيها ميلا طبيعيا الى الايلام

ولم يخلق لها عقلا زاجرا عنه مع انه يمكن ان لا يخلقها او لا يخلق

فيها ميلا او يخلق فيها عقلا وقال اخرون ان العوض عليها وقال

اخرون انه لا عوض عليها والاقرب الى الصواب الاول

وهو واجب اذ الالم بدونه ظلم   ذهبت المعتزلة الى ان

العوض واجب خلافا للاشعرية والدليل عليه انه لولا ذلك لكان

ظلما وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى والعلم به ضروري

وهل يجوز تمكين الله من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله ذهب

البلخي وابو هاشم الى جوازه واختلفا فقال البلخي يجوز خروجه

عن الدنيا ولا عوض له يتفضل الله تعالى عليه ومنعه الجبائي بان

الانتصاف واجب والتفضل جائز فلا يعلق الواجب بالجائز و

ذهب السيد المرتضى الى منعه لان التفضل والبقاء جائزان والانتصاف

واجب لا يعلق بهما   اختلف العدلية في انه هل يجوز ان يمكن

الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه فجوزه ابو القسم البلخي

وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى لحجتنا بانه من المستبعد ان يكون في

حسب الظالم الظاهر السيد اعواض توازي ظلمه الواصل الى كل واحد
وهذا ضعيف فانه لا استبعاد في ان يحصل له من الالام التي يفعلها
الله به ما يستحق اعواضا كثيرة يوازي ما فعله من الظلم فان العوض
المستحق عليه موازن لفعله والمستحق على الله تعالى ازيد ثم انهما اختلفا
فقال البلخي يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له بل يتفضل الله تعالى عليه
وقال ابو هاشم لا يصح لان التفضل جائز والعوض واجب ولا يصح
تعليق الواجب بالجائز فرد عليهما السيد المرتضى رضي الله عنه بان
الانتصاف واجب في التبقية والتفضل جائز فلا يعلق بهما
اختلفوا في المقتول لو لم يقتل قال قوم يجوز ان يعيش وقال
اخرون يموت قطعا واخرون يعيش قطعا والثاني باطل والا لما
ذم الذابح غنم غيره بل كان محسنا وهو ضعيف لتفويته الاعواض
الزائدة على الله تعالى والثالث باطل والا لزم الجهل اذ يعلم حيوته الى
وقت وهو ضعيف لجواز ان يعلم انه ان لم يقتل امات في اخر
اختلف الناس في المقتول فذهب الجمهور الى انه قد كان يجوز ان يعيش
ويجوز ان يموت وجزم اخرون بموته واخرون بحياته احتج

الاولون بانه لولا ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلا لانه اذا كان عالما
بانه لا يعيش الى وقت معلوم ثم يقتل قبل ذلك لزم الجهل وهو ضعيف
لانا نقول انه تعالى يعلم انه لو لم يقتل لعاش الى تلك الغاية ثم ردوا
اقوال من جزم بالموت بانه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره
يستحق المدح لكونه محسنا والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا الرد ضعيف
لوجهين الاول لا نسلم انه لا يكون محسنا وانما لم يعد الجمهور محسنا لما ترتب
انها كانت يجوز ان يعيش وليس كذلك بل انه لا يكون محسنا من حيث
انه يفوته الاعواض على الله تعالى بموتها ولا شك في ان العوض عليه
اكثر من العوض علينا وهذا عندي ضعيف فان العقلاء انما ذموه باعتبار
ذبحها وافسادها الحيوة لا باعتبار تفويت الاعواض على الله تعالى

الباب الخامس في النبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

رسول الله لانه ظهر المعجز على يده وهو القرآن بالتواتر وهو معجز وله اخبار
عن الغيب لقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون الى غير ذلك ولتواتر معنى
الاخبار كنبوع الماء وانشقاق القمر واشباع الخلق الكثير وان كان
كل واحد لم يبلغ التواتر فمعنى الكل متواتر كشجاعة علي عليه السلام وكرم

احد والا لنقل لتوفر الدواعي اليه واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلانه يقوم
مقام التصديق كمن ادعى رسالة عن ملك وقال ان كنت صادقا فخالف
عادتك وكل من قال كذلك فخالفها حكم الكل بتصديقه وكل من صدقه
فهو صادق لصدقه ولانه لا يفعل القبيح   النبي هو الانسان
المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالانسان يخرج الملك
وبالمخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره وبقولنا بغير واسطة احد من البشر
يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبي والمعجز هو امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر يتناول
الفعل الخارق والمنع من الفعل المعتاد والخارق للعادة فصل له
وقولنا مقرون بالتحدي ليخرج عنه الكرامات والارهاص ومن المدعي
الكاذب اذا اخذ معجزة غيره والتحدي هو المباراة في الفعل والمنازعة
في الغلبة اذا عرفت هذا فنقول محمد صلى الله عليه وآله رسول الله خاتم
النبيين ويدل عليه انه ظهرت على يده المعجزة مقرونة بالتحدي وكل من
كان كذلك فهو نبي حقا اما المقدمة الصغرى فلانه ظهر على يده القرآن
والقرآن معجز اما الصغرى فبالتواتر واما الكبرى فلانه تحدى به في قوله

فاتوا

فاتوا بعشر سور مثله وقوله فاتوا بسورة من مثله مع توفر دواعيهم
الى معارضته واظهار تكذيبه من غير حاجة الى القتال وايضا فانه
اخبر بالغيب في قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون وايضا فانه روى عنه
امور كثيرة خارقة للعادة كانشقاق القمر وحنين الجذع واحياء
الميت واطعام الخلق الكثير من الزاد القليل ونبوع الماء من بين اصابعه
وغير ذلك من الوقايع الكثيرة وهذه الوقايع الجزئية وان كان
كل واحد منها غير متواتر الا انها قد اشتركت في معنى كلي منقول
بالتواتر وهو كونها خارقة للعادة او نقول ان كثرة هذه الاخبار
توجب صدق احدها وايا ما كان دل على الاعجاز كما في شجاعة
علي عليه السلام فانه لم ينقل الوقايع الجزئية بالتواتر لكن نقل عنه
بالتواتر معنى كلي تشترك فيه الجزئيات المنقولة بالاحاد فقد
ثبت انه قد ظهر على يده المعجزة ولم يعارضه احد والا لنقل
لانه من الوقايع المشهورة التي تشتد الدواعي الى نقلها ولما لم
ينقل دل على انها لم توجد واما ان كل من كان كذلك كان نبيا
فلان خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق

فان الانسان اذا ادعى رسالة الملك وقال ايها الملك ان كنت
صادقا في دعوى الرسالة فخالف عادتك فيفعل الملك ذلك
ويكرر السؤال من الرسول والفعل من الملك فان العقلاء يجزمون بصدق
الرسول فكذلك هاهنا واما ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
فلان الله تعالى صادق فلو صدق الكذاب لم يكن صادقا ولانه
تعالى لا يفعل القبيح واظهار المعجز على يد الكاذب اغراء بالقبيح وهو قبيح
ولانه يلزم ان لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق
فان قيل فان عنيتم بالتواتر ما حصل به العلم وانتم تستدلون
بالتواتر على حصول العلم دار لما فرغ من الاستدلال
على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه
فاستفسر اولا عن معنى التواتر فقال ان عنيتم بالتواتر الخبر المفيد
للعلم لزم الدور لانكم الان في مقام الاستدلال بثبوت الخبر
المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب
للعلم لزم اثبات الشيء بنفسه وان عنيتم معنى اخر فلا بد من بيانه
سلمنا لكن لا يفيد العلم لان كل واحد يجوز كذبه فكذا

الكل كالحوادث ولان حصول العلم بكل واحد مع الجواز كذبه فعند
الاجتماع ان حصل زائد تسلسل والا لم يفد العلم
لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلم ذلك الاعتراض وشرع
في بيان ان خبر المتواتر لا يفيد العلم وهذا مذهب لقوم واستدل
عليه بوجوه الاول ان كل واحد من المتواترين يجوز كذبه فالمجموع كذلك
كما ان كل واحد من الحوادث حادث والمجموع حادث والثاني ان حصول العلم
اما ان يكون معللا بقول كل واحد واحد او بقول المجموع والقسمان باطلان
اما الاول فلان كل واحد يجوز كذبه ولانه نعلم بالضرورة ان خبر الواحد
لا يفيد العلم ولانه يلزم العلل الكثيرة على معلول واحد والثاني
باطل لان كل واحد لما لم يكن علة في حصول العلم فعند الاجتماع
ان لم يحصل امر زائد لم يكن المجموع مفيدا للعلم وان حصل فحصول
ذلك الامر الزائد اما ان يكون معللا بكل واحد او بالمجموع والاول باطل
والا لكان كل واحد علة لعلة العلم وهو باطل لما مضى والثاني يلزم التسلسل
سلمنا لكن يتوقف على الاحساس ولا يفيد العلم لجواز
خلق شخص مماثل للقول ولكن يشبه لهم بعد تسليم ورود الوجهين

القائلين على ان خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان انه وان كان يمكن
ان يفيد العلم لكنه غير معلوم وبيانه ان خبر التواتر شرطه الانتهاء الى المحسوس
فان اهل الارض لو اخبروا بكون الاله تعالى موجودا او قادرا او عالما لما
افاد اخبارهم العلم واذا كان كذلك فمعقول الحس قد يكذب فانه لا يميز
بين الشيء ومثله ولهذا تزالت الامثال على الحس حسبها شيئا واحدا
فمعوله لم لا يجوز ان يكون المرئي ليس هو النبي بل شخص اخر خلقه الله تعالى
في الحال مماثل له فانه ممكن والذي يدل على تجويز هذا الاحتمال قوله
تعالى ولكن شبه لهم واذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام فلم لا يجوز في
سائر الانبياء   سلمنا لكن يجوز انزال القرآن على نبي اسمه محمد
فقبله هذا واخذ منه سلمنا لكن لا نسلم اعجازه قوله للتحدي لمعارضة [?]
بسورة قلنا نمنع انه من القرآن والمتواتر انما هو المجموع لان حفظته كانوا
في زمانه عليه السلام ستة او سبعة ولانكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين
مع تعظيم الصحابة اياه   بعد تسليم التواتر بان محمدا عليه السلام
اتى بالقرآن فيرد عليه المنع من جهة اخرى وهو ان يقال لم قلتم ان ذلك
الذي ظهر على يديه هو هذا ومع تسليم هذا لا نسلم اعجاز القرآن وايات

التحدي

التحدي نمنع ابهام القرآن لا يقال انها متواترة كما ان باقي القرآن كذلك
لانا نقول المتواتر مجموع القرآن هو هو لا كل واحد من افراده فان حفظته
في زمانه عليه السلام قليلون ولاجل هذا انكر ابن مسعود المعوذتين
والفاتحة مع انه كان من اكابر الصحابة   ولان قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يدل على انه من عنده كالاختلاف
اللفظي كالقراآت والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات   بعد تسليم
ان القرآن معجز منع ان يكون من عند الله واستدل عليه بالقرآن وهو قوله
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا يدل على انه
لو كان من عند الله لما وجد فيه الاختلاف لكن الاختلاف فيه موجود
فان الاختلاف اما لفظي واما معنوي اما الاختلاف اللفظي فهو في القرآن
فان القراآت اختلاف لفظي واما المعنوي فان فيه محكما ومتشابها و
ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا وهذه معان واحكام مختلفة
سلمنا لكن دلالات الالفاظ ظنية فلا يكون التحدي معلوما سلمنا
لكن نمنع وصول التحدي الى كل الامة سلمنا لكن نمنع عدم المعارضة قوله
والا لوصل للداعي قلنا نمنع الداعي   المستدل بين التحدي بقوله

فاتوا بسورة من مثله وغير ذلك من الايات فاعترض عليه المعترض بان هنا دليل
لفظي والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها على ظنيات عشرة على ما مضى
سلمنا وجود التحدي لكن لا يلزم من وجود التحدي الاعجاز لوجهين
انه يجوز ان يكون التحدي منه وصل ولم يصل الى الكل فلعل الذي لم يصل
اليه كان قادرا على المعارضة لا بعض
لم لا يجوز ان يكون قد عورض
قوله لو كان كذلك لنقل لوجود الداعي قلنا لا نسلم وجود الداعي
بل الداعي حاصل بالنسبة الى عدم النقل للخوف سلمنا انهم
ما عارضوا لكن لا يدل على الامتناع لجواز كون خطبهم افصح واشهر
عند العقلاء سلمنا لكن القاري اتى بالمثل المستدل ذكر
انهم لم يعارضوه وكان معجزا فاعترض عليه السائل بان عدم المعارضة
لا يدل على الاعجاز نعم عدم القدرة على المعارضة يدل عليه لكن لا يلزم
من عدم المعارضة عدم القدرة عليها فلم لا يجوز ان يكونوا قد كانوا
قادرين على المعارضة ولم يعارضوا فلا يكون معجزا سلمنا ذلك لكن
هنا ما يدل على انهم عارضوا وبيانه ان القاري للقران اتى بمثل القران
لاستحالة ان يكون القاري اتيا بنفس القران المنزل واخبار

العيب

العيب بمنع تواتر اياتها سلمنا لكن المنجمين يخبرون بالغيب والمعجزات ما بلغت
مجموعها تواترا هذا اعتراض على الوجهين الاخرين الدالين على انه
اتى بالمعجز اما على الوجه الاول فلم قلتم انه اخبر بالغيب وما ذكرتم من الايات
فلم قلتم انه من القران ونحن نمنع ان يكون متواترة كما مر في ايات التحدي
سلمنا انه اخبر بالغيب لكن لا يدل على الاعجاز فان العادة جارية بذلك
كما في حق المنجمين واما على الوجه الثاني فلان مجموعها ما بلغت تواترا
ولا احادها فلا تفيد العلم سلمنا لكن تجويز المعجزة يدل على
السفسطة لجواز انقلاب الجرة ذهبا الذي هذه معارضة
دالة على ان لا معجز هناك وهي ظاهرة سلمنا لكن نمنع انه فعل
الله لجواز اختصاصه بمزاج او نفس او غذاء اقتضى هذا او اعانة
الجن والملائكة والقول بعصمتهم ثابت بنبوته فلا يثبت فيه حينئذ الا
الادوار هذا اعتراض على المقدمة الثانية وهي ان المعجزة
من فعل الله تعالى وبيانه من وجوه احدها ان الانسان عبارة عن العناصر
الممتزجة نحوا تاما من الامتزاج ولا شك في ان مقادير تلك العناصر
مختلفة بالنسبة الى الاشخاص فلم لا يجوز ان يكون مزاج النبي اقتضى هذا

الفعل الخارق ومزاج غير مخالف لما عاجز عنه وثانيها ان ينال الانسان
عجائب النفس الناطقة فلم لا يجوز ان يكون النفوس مختلفة فيحصل من بعضها الآثار
الغريبة ما لا يحصل من الاخرى وثالثها ان نسلم تساوي الاشخاص في المزاج
والنفوس الا ان للاغذية تاثيرات مختلفة في الابدان فلم لا يجوز ان يكون هناك
غذا تقتضي تناوله اتفقنا هذا الاثر الغريب وقد تناوله النبي ولم يتفق
لغيره ورابعها انه يجوز ان يكون ذلك من فعل الجن والشياطين والقطع بنفيهم
وان كان مستفادا منهم الا ان المعجز حاصل قبل ثبوت نبوتهم وخامسها
ان يكون ذلك من فعل بعض الملائكة لا يقال الملائكة معصومون لا يصدر عنهم
القبيح وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح لانا نقول عصمتهم انما ثبت بقولهم
وقولهم انما يكون حجة لصدقهم وصدقهم متوقف على عصمتهم فلزم الدور
سلمنا لكن لا نسلم ان الغرض التصديق لجواز ان يكون ابتداء عادة
فان كل حادث خارق للعادة ولجواز ان يكون التصديق لنبي اخر وللارهاص
او فعل عقيب الادعاء كالمتشابه   هذا اعتراض على المقدمة
الثالثة وهي ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وبيانه من وجوه الاول يكون
ابتداء عادة فان ابتداء خلق كل شيء يكون خارقا للعادة وليس معجزا الا ان

المراد استمرارها الثاني ان يكون تكرر عادة سطا ولذ فان فلك الثوابت
لا يتم الا في ستة وثلثين الف سنة فمن وصل الى النقطة التي فارقها اذا
كان في هذه المدة توهم العقلاء انه خارق للعادة وليس كذلك الثالث
لم لا يجوز ان يكون تصديقا لنبي اخر او ارهاصا الرابع انكم مستدلون على
انه فعله لاجل التصديق بانه فعل عقيب الدعوى فلو لم يكن المراد منه التصديق
لكان قبيحا اذ فيه اغراء بالجهل فلم لا يكون قد فعله عقيب الدعوى
لا للتصديق بل لشيء اخر حتى يشتد البلية ويعظم المشقة فيزداد الثواب
وذلك كما في انزال المتشابهات   سلمنا لكن يعارض بان التكليف
ح لان الجبر حق فلو كلف فعل القبيح   احتج منكرو النبوات
بوجوه الاول ان البعث بالتكليف قبح فالبعث بالنبوة قبح اما الاول فلان
الجبر حق على ما مضى فلو كان التكليف حاصلا لزم ان يكون الله فاعلا للقبيح
والثاني باطل فالمقدم مثله واما الثاني فلان النبي انما يأتي لبيان التكاليف
فاذا انتفت انتفت النبوة   ولان الغرض ان كان معلوم الوقوع
فلا حاجة الى البعثة والا فعبث والعدم فظلم   هذا هو الوجه الثاني
لنفاة النبوة وتقريره ان الغرض من البعثة هو التكليف من الله لكونه



الوقوع وهو يستلزم الفناء عن النبوة ويكون النبوة عبثا او معلوم العلم فيلزم الظلم
لانه اذا كلفه مع علمه بانه لا ينفع كان الظلم حاصلا ولان الفعل
اما معلوم الحسن او القبح ولا حاجة اليها في معرفتهما فان احتيج اليه حسن
والا ترك لاجتناب الضرر فلا حاجة الى النبي هذه شبهة ثالثة
وهي من شبه البراهمة قالوا ان النبي لا فائدة فيه فلا يجوز ارساله من الله تعالى
اما الصغرى فلان الفعل اما ان يعلم كونه حسنا او قبيحا او لا يعلم احد الوجهين
فيه فان علم منه انه حسن جاز فعله سواء كان هناك نبي ام لم يكن وان
علم قبحه لم يجز فعله وان جهل الامران فلا يخلو اما ان يكون فعله في محل
للحاجة والضرورة او لا يكون فان كان الاول جاز فعله لمكان الضرورة
وان كان الثاني لم يجز فعله لجواز ان يكون مفسدة فقد ظهر انه لا حاجة
في النبوة واما الكبرى فظاهر ولان الشرع عبث فان يوم العيد
وقبله متساويان مع اختلاف الحكم هذه شبهة رابعة
وتقريرها ان الشرع عبث فلا يجوز فعله من الله تعالى بيان الصغرى انا
نعلم بالضرورة ان اخر يوم من رمضان مساو لاول يوم من شوال
مع ان صوم الاول واجب وصوم الثاني حرام فقد اختلفا في الحكم

مع انه لا حكمة هناك تقتضي هذا الاختلاف واما الكبرى فظاهر
ولان النسخ باطل لان موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه فلم ينسخ
والا كذب وجاز في شرعكم وان لم يبين اقتضى الفعل مرة وان
بين عدمه نقل ولانه يلزم البداء ولان اليهود تواتروا بقول موسى
عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا هذه شبهة يهود على
ابطال نبوة محمد صلى الله عليه وآله وتقريرها ان النسخ باطل فالقول
بنبوة محمد صلى الله عليه وآله باطل اما الصغرى فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام
اما ان يكون قد بين ان شرعه دائم او بين ان شرعه غير دائم او لم يبين
واحدا منهما فان كان الاول استحال انقطاعه والا لزم كذبه ولانه
لو جاز ان يخبرنا بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك وان كان
الثاني لزم ان ينقل الينا نقلا متواترا لان كون شرعه لتوفر الدواعي
على نقله واذ لم ينقل علمنا انه لم يبين عدم دوامه وان كان الثالث
اقتضى الفعل مرة واحدة لان الامر المطلق لا يدل على التكرار وهو باطل اتفاقا
الثاني يلزم البداء او فعل القبيح على الله تعالى واللازم بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الفعل المامور به اما ان يكون مصلحة او مفسدة فان كان الاول استحال النهي عنه

والا لزم الامر الثاني وان كان الثاني فاما ان يكون اسبق على المتابر وقد مر او لا
وعلى التقدير الاول يلزم الثاني وعلى التقدير الثاني يلزم الاول واما بطلانه
الثاني فظاهر ان اليهود قد تواتروا عن موسى عليه السلم تمسكوا بالسبت ابدا
والجواب انا نستدل بالتواتر على ضرورية العلم واما الكلام
على التواتر فكلام على الضروري مردود وقوله كل واحد يجوز كذبه قلنا
ليس اذا ثبت حكم لكل فرد ثبت للكل اعتبر العشرة والمثال الافادة الكلية
قوله ان لم يحصل زايد لم يفد العلم الخ   اجاب عن السؤال الاول
بدفع الدور وتقريره ان التواتر استدل المتابر على كون العلم ضروريا
لا على حصول العلم فلا يتوقف العلم قد حصل الا ان خبر التواتر قد حصل حتى
لزم الدور وعن الاعتراض بالوجهين عن التواتر من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما من حيث الاجمال فلانه كلام على الضروري فلا يسمع واما من حيث التفصيل
فعن قوله في الوجه الاول كل واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك ممنوع
غير واضحة اللزوم فانه ليس اذا ثبت الحكم لكل فرد يلزم ثبوته للمجموع
الحق ههنا كذلك فان كل واحد من العشرة فرد واحد والمجموع ليس كذلك
وما ذكر من المثال للتوكيد وان كان مذهب بعض المتكلمين فليس بصحيح عندنا

والتمثيل

والتمثيل بالا يفيد اليقين على تقدير الصحة والفرق فان كل واحد اذا سبقه
العدم فالمجموع سبقه العدم لوجوب تاخر المجموع عن اجزاءه المتاخرة عن العدم
قوله في الوجه الثاني ان لم يحصل زايد لم يفد العلم الخ واين البرهان في قوله
هذا يقتضي ان لا يحصل بهيئة مركبة وهو باطل بالضرورة   يجوز ان يقبل
النبي قلنا هذا منتف بالضرورة ولان القراين تدل على تخصيصه بقول من هو
حنين ويوم احد اذ تصعدون ولا تلوون واذا اسر النبي الى بعض ازواجه
من الايات الدالة على وقايعه عليه السلام   هذا الجواب ظ وانا نعلم
قطعا انه هو المرسل   قوله المتواتر جملته قلنا واحاده بالضرورة قوله
الحفظ قليلون قلنا بجملته ونقاد بقيه محفوظة بجملة متواترة وقراءة ابن مسعود
من الاحاد لا تعارض المتواتر سلمنا لكن انكار ابن مسعود كونهما قرآنا
لا تروطهما ونحن يكفينا النزول   الجواب عن قوله الآيات التحدي
متواترة فان الحفظ للقرآن كانوا قليلين ان تنزل كما علمنا ان جملته متواترة
فكذلك احاده بالضرورة وكون الحفاظ قليلين لا يقدح في تواتره وتواتر احاده
لان احاده محفوظة بجملة متواترة والجواب عن قوله ان ابن مسعود انكر المعوذتين
ان نقل ابن مسعود لا يفيد اليقين فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين

انه لو سلمنا ذلك لكنا منع انه ان ابن مسعود انكر كونهما قرانا ولم ينكر نزولهما
والنزول كاف لنا في هذا المقام   الاختلاف يدل على كونه من عند
غير الله قلنا الاستثنا عين التالي عقيم فان نقيض المقدم لا ينعكس فالجزئية لا تنعكس بل لا تصلح
للاستثنا سلمنا لكن القراات السبع مختلفة لقوله عليه السلام نزل القران
على سبعة احرف والمعنى متفق على تاويل العلما   تقرير الجواب
عن قوله لما قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انه ليس من عند الله لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي ان يكون
من عند غير الله اذا كان ملزوما للاختلاف لا يقتضي ان يكون الاختلاف
ملزوما للكون من عند غير الله فان استثنا عين التالي لا ينتج لاحتمال كونه اعم
لا يقال ينعكس هذه القضية لانا نقول انما قد يكون اذا اوجد فيه الاختلاف
يكون من عند غير الله ثم نستثني عين المقدم فينتج عين التالي لانا نقول
القضية الجزئية لا تصلح للاستثنا الحملي الا ان يكون زمانه زمان الاتصال
عين زمان وجود المقدم سلمنا ذلك لكن نمنع وجود الاختلاف في القران
من عند الله فانه نقل عن النبي عليه السلام انه قال ان القران انزل على سبعة احرف
واما المعنى فليس بمختلف فان العلما تاولوا مثل الالفاظ المتشابهات بما لا يوجب

عن بعيد

عن بعيد عن الاستعمال   قوله الدلائل النقلية ظنية قلنا قد تفيد
المقاصد بالقطع وهو هنا كذلك قوله يمنع وصول الكل قلنا يكفي
الفصحا قوله لا نسلم الداعي قلنا الداعي ظاهر لكونه من الامور المشهورة ولانه مسقط
التكليف قوله لعل اشتغالهم افصح قلنا هذه حيلة قوله القارى اتى
بالمثل قلنا هذا ركيك لان من حفظ قصيدة شخص ثم انشدها
وعارضه بها سفهه كل عاقل والتزم ابو الهذيل والجبائي هذه الشبهة
ان الحكاية نفس المحكي وهو باطل ضرورة   الدلائل النقلية
متوقف على عشرة امور ظنية قد بيناها فيما مضى وقد تنتفي تلك الامور
فيكون الادلة النقلية يقينية وهنا كذلك فانا نعلم بالضرورة ان ايات التحدي
لم يرد منها المجاز ولا هي مشتركة ولا اريد بها التخصيص ولا النسخ وغير
ذلك من المفاسد المذكورة والداعي الى المعارضة ان القران من
الامور المشهورة فتتوفر الدواعي على معارضته لو امكنت بالضرورة لان
المعارضة مسقط للتكليف والجواب عن قوله ان القارى اتى بالمثل
باطل بالضرورة فانا نعلم ان من انشد قصيدة لغيره لا يقال انه معارض
له والتزم ابو الهذيل وابو علي الجبائي ذهابا الى ان الحكاية هي نفس المحكي خطا

من هذه الشبهة وقد الزمنا في هذا ما هو معلوم البطلان فان الحروف
والاصوات تعدم في ثاني زمان الوجود فكيف يمكن ان يقال ان ما
ينطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم مع ان اعادة المعدوم مستحيلة
ولانه لو تكلم شخصان بالقران يكون العرض الواحد قائما بمحلين ولانه يلزم
ان يكون من تكلم بالحلاوة والحرارة ان يكونا في لسانه وهذا باطل
وايات الغيب متوازنة كايات التحدي فهل المنجمون يخبرون
قلنا لانم بل بامور معتادة سيما ولزم طبيعة ذلك الشكل حصول
المخبر الفرق بين المنجم والرسول ان الاول انما يخبر معتادا لحصول
عند بعض التشكلات السماوية واما الرسول فانه ليس كذلك
وانكار تواتر المجموع انكار للبديهية فهل انخراق العادة صح ام فان
كل جسم يصح عليه ما يصح على الاخر جسم العصا وجسم الحية متساويان
في الجسمية فيجب استواؤهما في القبول للصور المختلفة والاعراض المتغايرة
فجاز انقلاب احدهما الى الاخر ولا يلزم من ذلك الخ واما
فعل المعجز فانا بينا انها فعلها والا لفعل القبيح فهل يجوز ان يكون
غرضه غير التصديق قلنا هذا باطل بالضرورة ولدلالة على القبح فيخرج جوابه

الابتدا

الابتدا وتصديق اخر والارهاص على ان المعجز لا ينفي نبوته والكرامات والفرق
بينه وبين انزال المتشابهات ان المسألة الحاصلة به يمكن دفعها بخلاف المتشابهات
دفعها بالنظر قد مضى انه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم ان يكون
الله تعالى فاعلا للقبيح وكذلك لو كان غرضه غير التصديق والفرق بين المعجز
عقيب الدعوى من الكاذب وبين انزال المتشابهات ان المسألة الحاصلة من
المعجز لا يمكن دفعها لا بالضرورة ولا بالنظر بخلاف المتشابهات فانا نعلم بالنظر
ان الله تعالى ليس بجسم فنتاول المتشابه فامر ثنا والتكليف قد م
وجوبه وكذا العوض والحسن والقبح وان كانا معروفين لكن الفائدة
التاكيد وغيره واما العبث فتمم الجواز مصلحة مجهولة واما شرع موسى عليه السلام
فجاز ان يكون قد بين انقطاعه ولم ينقل لفقد تواترهم فهل ينفي الى البناء
ثم الجواز لحدوث مصلحة في وقت اخر وبالاول خرج الجواب عن التواتر
المعارضة الاولى والثانية قد سبق الجواب عنهما في باب حسن
التكليف وعن الثالثة من وجهين فالاول ان نقول الحسن والقبح وان كانا
معلومين لكن فائدة النبوة التاكيد فان في تطابق الادلة العقلية والسمعية
حصول القوة ما لا يحصل من احدهما وايضا ههنا فوائد اخر غير التاكيد

وهو من وجوه احدها انقطاع عذر المكلف كما قال تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة قالوا وتلك الحجة ان يقول العبد ان الله تعالى خلقني
في ترك الطاعة
لعبادته ولا ارسل الي من يعرفني كيفية العبادة او ان العبد يقول ان
الله تعالى خلق في الشهوة والميل فهلا بعث الي رسولا يذكرني حين
الغفلة ويتوعدني على فعل القبيح او يقول علمت ان الايمان حسن
والكفر قبيح ولم اعلم استحقاق الثواب الدائم على الاول والعقاب الاليم
على الاخير وثانيها ان الانسان لا يمكن ان يعيش الا مع مشارك من بني
نوعه واجتماع وهو مظنة التنازع والفساد فلا بد من زاجر والعلم
بالقبح غير كاف لاستحسانهما لاكثر الناس صدور القبيح عنهم فلا بد من
الرسول المنذر بوقوع العذاب الزاجر بوقوع الفساد وثالثها
الصناعات امور خفية لا يمكن الاطلاع عليها وهي امور ضرورية في بقاء
النوع فيجب بعثة الانبياء لتعليمها ورابعها تعليم الاخلاق الفاضلة
النافعة في المعاش والعقائد الحقة النافعة في المعاد وخامسها
زوال الخوف عن المكلف فانه حين استكمال عقله اذا اشتغل بالعبادة
حصل له الخوف من حيث انه تصرف في ملك غيره وايضا فلا يعلم كيفية

ما يتعبد

ما يتعبد به وان لم يشتغل خاف من التفريط فان قلت ان من الحسن
ما هو معلوم فينفع الانبياء فيه التاكيد ومنه ما هو مجهول فينفعهم فيه التعريف
وكذلك القبح واما الجواب عن شبهة اليهود فانا نقول ان موسى عليه السلام
بين ان شرعه يستنسخ وتواتر اليهود منقطع فان بخت نصر استاصلهم
والفرق بين النسخ والبداء ظ لاختلاف الوقت في الاول دون الثاني
فان اختلاف المصلحة باختلاف الوقت ولو قلتم ان اليهود تواتروا
نقل قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول انا نمنع انقطاع تواترهم الثاني ان لفظ التابيد قد ياتي للزمان
المتطاول وقد جاء منه في التوراة اشياء كثيرة واما شرعنا فانا
نعلم بالنص المستند الى التواتر ان محمدا عليه السلام اخبر بانه دائم
اخبارا لا يحتمل التاويل واذا ثبت نبوته فنقول انه معصوم
وباقي الانبياء اما عن الاعتقاد في الباطل فبالاجماع الا بعض الخوارج
واما عن نقل الشرايع فبالاجماع لا سهوا ولا عمدا واختلفوا في السهو
في الفتوى وافعالهم لا تقع الكبيرة لا عمدا ولا سهوا الا عند الحشوية
وفي تعمد الصغيرة خلاف قال به اكثر المعتزلة فالحق مذهب الامامية

انه لا يمتنع منهم الكبيرة والصغيرة عمداً وسهواً من اول العمر الى اخره
لانه لو بعث من يصح لنقض غرضه اذ الغرض تعريف المصالح ولانه
لا يقبل قوله والطمانينة اليه ومع تجويز العصيان لم يسكن اليه
ولانه يجوز ان يؤدي بعض ما لم يؤمر او ينقص ويكون منزهاً عن دناءة
الاباء وعهر الامهات لكونه منفراً عنه مخلاً بالغرض
العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة
وفعل المعصية مع امكان وجوده وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكن
من المعصية وهو خطأ والا لم يستحق الثواب فاذن لم يكن له
فضيلة في ذلك فاذن الحق بقاء المعصوم على الاختيار فاذا
حصل للانسان ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي وانضاف
الى تلك الملكة العلم بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة
مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى وفعل المنسي فقد تكملت
شرائط العصمة اذا عرفت هذا فنقول افعال الانبياء لا تخلو من اربعة
اولها الاعتقاد الديني وثانيها الفعل الصادر عنهم من الافعال الدينية
وثالثها تبليغ الاحكام ونقل الشرائع ورابعها الافعال المتعلقة بهم

في الدنيا

في الدنيا والقسم الاول اتفق العقلاء على امتناع الخطا منهم الا ما نقل
عن بعض الخوارج وهم الفضيلية من تجويز الكفر عليهم لان المعصية
عندهم كفر وجوزوا صدور المعصية منهم واما الثاني فقد اختلف
الناس فيه فجوز بعضهم الكبائر عليهم وآخرون منعوا منه وجوزوا
الصغائر والامامية منعوا من القسمين عمداً وسهواً قبل النبوة وبعدها
واما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطا فيه عمداً وسهواً
واما الرابع فقد جوز اكثر الناس السهو عليهم وخالف في ذلك الامامية
وهو الحق والدليل على وجوب العصمة انه لو جاز على الرسول الخطاء
لجاز ان يعدم بعض الغرض من البعثة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه انما بعث الانبياء لتعريف الاحكام واظهار الشرائع ولو جوزنا
عليهم المعصية عمداً او خطأ حتى جوزنا كون الشرائع كذباً ويجري
ذلك مقتضى التوقف في صحة قوله واما بطلان التالي فظاهر وايضاً فانه
يجوز ان يؤدي بعض ما لم يؤمر او ينقص بعض ما امر بتبليغه ويجب ان
يكون النبي منزهاً عن دناءة الاباء وعهر الامهات لكون ذلك منفراً
للتنفير وذلك مخل بالغرض يوجب المتابعة

قال ابي يجوز

اظهار الكرامات وهو حق لقصة مريم عليها السلام سؤال المعجز ان يكون ارهاصا
ولانه لا يمكن الاستدلال على النبوة جواب الارهاص فاسد لانه
انما يختص بزمن ذلك النبي على انه سيجيء لا غيره واما الثالث فهو كذلك لان الدعوى
مع المعجز مخصص بالنبي اختلف الناس في جواز اظهار المعجز على غير
نبي على مذهبين وتفصيلها انه قد ذهب ابو هاشم وابو علي وابناهما
الى المنع من اظهار المعجز على الصالحين وعلى من سيبعث ارهاصا للنبوة
وعلى الكذابين على العكس وحكي عن ابن الاخشيد جواز جميع ذلك عن جمهور العقلاء
وجوز ابو الحسين اظهار المعجز على يد الصالحين ومنع المرتضى من الارهاص
ومنع قاضي القضاة من ظهور المعجز على العكس مما ادعاه الكاذب نحو ما
روي ان مسيلمة قيل له ان محمدا عليه السلام دعا للاعور فرد الله عينه فافعل
انت مثله فدعا له فذهبت عينه الصحيحة اذا عرفت هذا فنقول احتج المجوزون
لظهور الكرامات بقصة مريم عليها السلام لا يقال يجوز ان يكون ذلك ارهاصا
لعيسى عليه السلام وايضا لو جوزنا ظهور الكرامات لانسد اثبات النبوة
لجواز ان يكون الذي ظهرت على يده صالحا غير نبي لانا نقول اما الاول ضعيف
لان الارهاص انما يختص بالنبي الذي سيظهر لا لغيره والكرامة انما حصلت

لمريم عليها السلام واما الثاني فكذلك لان الدعوى مع المعجز مخصص بالنبي
وقد يحتج المانع بانه يلزم خروج المعجز عن كونها معجزة لكثرتها والجواب
ان الشرط عدم الكثرة في جانب اظهار المعجزة على يدي نبي اخر واحتج القاضي
على مذهبه بان نفي المعجز يكفي في تكذيبه فاظهار المعجز لتكذيبه عبث
وهذا ضعيف لانه يجوز ان يكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه
تتمة قال بعض الناس يجب بعثة الانبياء في كل حال ومنعه المعتزلة
لان المصالح مختلفة وهو انما يجب للمصالح فجاز ان يكون مصلحة بعض
الناس عدم التكليف بالسمعيات احتج الاولون بقوله وان من امة الا خلا فيها نذير
والمراد بالامة التي لهم مصلحة في البعثة اختلف الناس في انه
هل يجب بعثة الانبياء في كل امة فذهب المعتزلة الى انه لا يجب ذلك
وذهب اخرون الى الوجوب احتج الاولون بان الانبياء انما يجب بعثتهم
بحسب المصالح وهو قد يختلف ولذلك صح النسخ وتعدد الرسل على هذا
التقدير جاز ان يكون مصلحة بعض الامة عدم تكليفهم بالسمعيات فلا يجب البعثة
ح واحتج الاخرون بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير والجواب لا نم
ان المراد بالنذير الرسول ولئن سلمنا ذلك لكن المراد من الامة الذين لهم مصلحة

في المعجز وهو لا يتم فيه دلالة   قال ابو علي يجوز بعثة الانبياء بغير شرع
لجواز ظهور نبي بعد نبي ومعجزة بعد اخرى مجاز بعثته بالعقليات وان كان في
العقل واجاب ابو هاشم بانه لا يجوز الا اذا كانت المصلحة في اداء الشرع
مقرونة بهما وكذا المعجزة الثانية او يستدل بها بعض من لم يصل الاولى
اليه   ذهب ابو علي الجبائي الى انه يجوز بعثة نبي بغير شرع وهو منقول
عمن تقدمه وذهب ابو هاشم الى المنع من ذلك واحتج ابو علي بانه
يجوز ظهور نبي بعد نبي وخلق معجزة بعد اخرى وان حصل الاستغناء
بالاول فهلا يجوز البعث بالعقليات وقد اجاب ابو هاشم عن ذلك
بانه لا يجوز بعثة نبي بعد اخر الا اذا كانت المصلحة في اداء الشرع لا
يتم الا بهما وكذلك خلق معجزة عقيب معجزة لا يجوز الا عقيب هذا الوجه
او يستدل به بعض من لم يصل المعجز الاول اليه ثم ان ابا هاشم احتج
على مذهبه بان العقل اذا كان كافيا في العقليات فارسال نبي لتعريفها
يكون عبثا وهو قبيح

الباب السادس في الامامة

وهي واجبة لكونها لطفا فان الناس مع رئيس اقرب الى الصلاح
وابعد عن الفساد واللطف واجب لما مر   الامامة رياسة

عامة

عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص واختلف الناس في
وجوبها فذهب جماعة كالاصم وغيره الى انها غير واجبة وذهب الجمهور
الى وجوبها واختلفوا في مقامين الاول ذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما وجماعة الاشاعرة الى ان طريق وجوبها السمع وذهب الامامية
ومعتزلة بغداد وابو الحسين البصري الى انه العقل الثاني ذهب الامامية
الى انها واجبة على الله تعالى وذهب ابو الحسين وغيره الى انها واجبة
على العقلاء والحق مذهب الامامية والدليل عليه ان نقول الامامة لطف
واللطف واجب على الله ينتج الامامة واجبة على الله اما الصغرى
فلانا نعلم ان الناس اذا كان لهم رئيس يخافون سطوته فانهم يكونون
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وبالعكس عند خلوهم من هذا
الرئيس واما الكبرى فقد مضى بيانها   فان قلت متى يكون لطفا
اذا كان ظاهرا ام لا ومتى يجب اللطف اذا خلا عن جهات القبح
ام لا ولم لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح خفي علينا فان قلت هذا نظير في
كل واجب كالمعرفة قلت الفرق ان ظن الخلو كاف في الوجوب علينا بخلافه
فانه لا يجب عليه الا علم انتفاء الجميع ومتى تكون الامامة واجبة اذا امام

مقامها ام اذا لم يقم الاول هو والثاني هو لما ذكر الحجة على وجوب الامامة

على الله تعالى اخذ في الاعتراض عليها وقد ذكرها هنا اقوى ما تمسك به المخالف

من الاعتراضات اولها ان يقال لا نم ان الامامة مطلقا لطف وانما تكون

لطفا اذا كان الامام ظاهرا مبسوط اليد فاما اذا كان خائفا

مستورا فانه لا يكون لطفا وذلك ظ وثانيها ان يقال لا نم ان اللطف واجب مطلقا

وانما يكون واجبا اذا خلا من جهات القبح فان الفعل المشتمل على نوع مفسدة

وان اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره عنه تعالى واذا كان كذلك فلم لا يجوز

ان تكون الامامة وان كانت لطفا الا انها قد اشتملت على نوع مفسدة

خفية علينا وعلى هذا التقدير يستحيل الجزم بوجوبها على الله تعالى لا يقال

هذا الاعتراض ساقط لانه يلزم منه ان لا يجب شيء اصلا لانه ما من واجب

الا ويمكن ان يقال انه قد اشتمل على نوع مفسدة فيستحيل الجزم بوجوبه

ويلزم من ذلك ان لا تكون المعرفة واجبة وذلك باطل بالاجماع لانا نقول ان

الواجب منه ما يجب على المكلف ومنه ما يجب على الله تعالى والقسم الاول يكفي

في الجزم بوجوبه ظن خلوه عن المفاسد والقسم الثاني لا يكفي في ذلك

الا العلم القطعي بخلوه عن المفاسد وافترق الامران وثالثها ان الامامة

انما تكون واجبة اذا كانت لطفا لا يقوم غيرها مقامها وهو ممنوع فانه على تقدير

قيام غيرها مقامها يستحيل الجزم بوجوبها فانه اعتراضات هذه الحجة

والجواب انها لطف مطلقا فان التقريب حاصل في التقريب

الى الصلاح وهو حاصل كل وقت قوله يجوز اشتمالها على مفسدة مجهولة

قلنا القبائح معلومة لانا مكلفون بها وهي منتفية ولانها لازمة

فيلزم من تصور الامامة تصورها او عارضة فيجوز زوالها وحينئذ يجب فعلها

قوله اللطف يقوم غيره مقامه قلنا مسارعة الاذهان الى ان الرجحان

عن الفساد انما يكون بالامامة معلوم ولا يتوقف على الجزم بنفي اخر ولا

ان يقال مصلحة الامامة راجحة او خالصة وترك الراجح لاجل المرجوح

مفسدة الجواب عن السؤال الاول ان يقال الامامة لطف

مطلقا اما اذا كان منبسط اليد فظ واما اذا لم يكن فلان المكلف

يجوز ظهوره في كل وقت فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام على المعصية

فيتحقق كونها لطفا مطلقا وايضا فلم لا يجوز ان يكون اللطف هو كونه

موجودا ظاهرا لا يقال يلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للقبيح من حيث اخلاله

بالامام القاهر اليد لانا نقول ان الله تعالى انما يفعل ما يجب ولا ينافي التكليف

فان لطف الامام انما يحصل بخلق الامام وتمكينه والنص عليه وهذا قد فعله
الله وتحمله الانام وقد خذلوا الامام وبنصرة الرعية له وهو انما يفعله الرعية
لم يكن ترك اللطف من جهتهم والجواب عن السؤال الثاني من وجهين الاول انا
نعلم القبايح باسرها وهي منتفية عن الامامة فيكون الامامة واجبة اما المقدمة
الاولى فانا مكلفون بالاجتناب عنها والتكليف بلا علم نعلم تكليف بما لا يطاق
واما المقدمة الثانية فلان الثاني ان المفسدة انما تكون لازمة للامامة
او مفارقة فان كان الاول لزم من تصور الامامة تصورها وهو باطل بالضرورة
وان كان الثاني كانت الامامة واجبة عند عدم المعارض والجواب عن
السؤال الثالث ان مسارعة الاذهان في ساير الاماكن الى ان الرجحان
بالسداد انما يكون بالسلطان القاهر تقتضي انحصاره فيه اذا عرفت هذا
فسول يمكن الاستدلال على وجوب الامامة بطريق اخر وهو ان مصلحة الامامة
انما تكون خالية عن المفاسد او راجحة وعلى التقدير الاول يجب وجودها
وعلى التقدير الثاني كذلك لان ترك المصلحة الراجحة لاجل المفسدة
المرجوحة مفسدة راجحة غير ان هذا لا يتمشى على قواعد المعتزلة
ويجب ان يكون الامام معصوما والا دار او تسلسل فان قلت نمنع الملازمة

لجواز

لجواز ان يكون خوف العزل عن الامة قايم مقام الامامة لما لكن يحصل بالناس الذي
بالمشرق فانه لا يخاف سطوة الامام ولئن يعصوم قلت عرف
العوايد تعلم ان الامة عاجزة عن عزل الملوك واما النايب فيكون خوفه
من عزله يكون لطفا له فان قلت لم لا يجوز ان يكون خوف الامام من عقاب
الاخرة قايم مقام الامام قلت الامام فنازلة عن منه في الخوف مع انه
ليس بكاف ولان رغبة الناس في الدنيا وخوفهم عن زجرها اشد من الاخرة
ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالفهم
في ذلك الجمهور وقد عول الشيعة بوجوه الاول انه لو لم يكن معصوما
لزم اثبات ما لا يتناهي من الائمة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الامام انما وجب لكونه لطفا للمكلفين الجايز عليهم الخطا والامام
مكلف فلو جاز عليه الخطا لاحتاج الى لطف هو امام اخر واما بطلان
التالي فقد لا يتناهي نمنع الملازمة فانها مبنية على تقدير انحصار الالطاف
في الامام وانما يجوز ان يكون للامام لطف يقوم مقام الامام وذلك اللطف
هو خوفه من العزل عند اقدامه على المعصية ولا شك في انه كاف في الامتناع
من الاقدام سلمنا صحة الملازمة لكن ما ذكرتم قايم في النايب الذي في

المترف فانه لا يخاف سطوة الامام لبعده وما ذلك فليس بمعصوم لانا نجيب
عن الاول بان من عرف العوائد عرف ان الامة عاجزة عن عزل الملوك
وعن الثاني بان خوف النايب من عزل الامام لطف له يمنعه من الاقدام
على المعصية لا يقال لو كفى خوف الامير من عزل الامة لكفى في اللطف لكفى
خوف الامام من عقاب الآخرة على اللطف فاستغنى عن الامام المعصوم
لانا نقول لو كان خوف العقاب لطفا للامام كان لطفا لغيره من المكلفين
لاشتراكهم فيه ولو كان كافيا للامام كان كافيا لغيره ولما لم يكن كذلك
بل الشاهد قد عند عدم السلطان علمنا انه غير كاف وايضا الفرق بين
خوف الامير من العزل وخوف الامام من العقاب ان الناس ارغب في ثواب
الدنيا واخوف من عقابها بالنسبة الى ثواب الآخرة وعقابها لاستبعادهم
البعيد عن حضور الآخرة ولان الامام حافظ للشرع فيكون
معصوما بيانه ان الحافظ لا يكون هو القران بالاجماع ولعدم احاطته
بجميع الشرايع والسنة كذلك ولانهما غير متناهية بخلاف الحوادث
ولا الاجماع لان عصمة كل الامة غير ثابتة بالعقل كاجماع النصارى
بل بالسمع وهو يتطرق اليه النسخ والتخصيص فلا بد وان يعرف عدم هنا

الامة

الناسخ

الناسخ والمعرف بانه لو كان لوصل وانما يكون كذلك ان لو عرفنا ان الامة
لا تسقط بعض الشرايع وانما يكون كذلك ان لو عرفنا انهم معصومون
فاذن يلزم الدور فالحافظ بعض الامة فيكون معصوما والا لتطرق
اليه الزيادة والنقصان هذا هو الوجه الثاني الدال على وجوب
العصمة وتقريره ان الامام حافظ للشرايع فيجب ان يكون معصوما
اما الصغرى فلانا مكلفون بالشرع فلا بد من حافظ يحفظ الشرع ويبين
لنا والحافظ للشرع اما ان يكون هو القران او السنة او الاجماع او بعض
الامة والاول باطل اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلعدم احاطتهما
بجميع الاحكام الجزئية والثاني ايضا كذلك والثالث ايضا باطل والا لزم الدور وبيان
الملازمة ان الاجماع انما يكون حافظا للشرع اذا علمنا كونه حجة
وعلمنا بكونه حجة اما يكون عقليا او نقليا والاول باطل والا لزم
ان يكون كل اجماع حجة واجماع النصارى واليهود حجة وهو محال فلم يبق
الا ان يكون نقليا وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الخطأ الى غير ذلك من الادلة النقلية والامور النقلية
يتطرق اليها النسخ والتخصيص وادلة الاجماع انما توجب العلم اذا علم

تحارم

نفي الناسخ والمخصص بها وذلك النفي غير معلوم بالضرورة انما نعرفه بان
لو وجد لوصل وانما يتم هذا اذا ثبت ان الامة لا تخل بنقل شيء من الشرايع
وانما نعلم ذلك اذا علمنا ان الامة معصومون ولو استدللنا على
كونهم معصومين بالنقل لزم الدور فثبت ان الحافظ بعض الامة
وهو الامام اما الكبرى فظاهر فانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الخطا فلا
يكون حافظا ولانه لو صدر عنه الذنب فاما ان يتبع وهو محال
او لا يتبع فلا يكون مقبول القول وهو لانه لا يبقى بقوله وثوق ولقوله
لا ينال عهدي الظالمين هذه وجوه اخر دالة على العصمة
اولها ان الذنب لو صدر عن الامام فاما ان يتبع او لا والاول باطل
قطعا والا لما كان ذنبا والثاني باطل لانه لا يكون قوله مقبولا ولا فعله
متبعا فلا فائدة في وجوده وثانيها انه لو صدر عنه الذنب لم يبق بقوله
وثوق لجواز ان يكون كذبا ولا بفعله لجواز ان يكون خطا وذلك مناقض
للغرض من نصب الامام وثالثها قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
اشار بذلك العهد الامامة والفاسق ظالم فيكون
عليه لان العصمة من الامور الباطنة ولا يعرفها الا الله هذا نتيجة

ما ذكر من الادلة فانه اذا ثبت ان الامام يجب ان يكون معصوما وجب ان
يكون طريق العلم بالامام النص لان العصمة من الامور الباطنة المجهولة لنا
والخلاف في ذلك مع الجمهور فانهم لا يثبتون الامام بالنص
فاذن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي عليه السلام
لان الناس قائلان اما بوجوب العصمة فالامام علي عليه السلام او
بعدمها فغيره فالجمع بين العصمة والغير خلاف الاجماع
هذه نتيجة ما مضى وقد اختلف الناس فيه على ثلثة مذاهب فذهب الامامية
والزيدية ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام الثاني مذهب الجمهور ان الامام
بعده هو ابو بكر وذهب الثالث الى ان الامام هو العباس والدليل
على المذهب الاول وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما
وغير علي عليه السلام ليس بمعصوم اما الصغرى فقد مضى بيانها واما
الكبرى فلان الناس قائلان قائل يقول ان الامام يجب ان يكون معصوما
فهو علي عليه السلام وقائل يقول ان الامام لا يجب ان يكون معصوما فهو غير علي
عليه السلام فلو قلنا بعصمة غير علي عليه السلام من الائمة لكان خارقا للاجماع

مطاعن ابي بكر

ولان امامة ابي بكر ان كانت بالنص فقوله اقيلوني ولست بخيركم
من اعظم المعاصي فلا يكون اماما وبغيره لا يحصل اليقين   هذا هو الوجه
الثاني وتقريره ان ابا بكر ليس بامام صحيح لان يكون علي هو الامام
اما المقدمة الاولى فلان امامة ابي بكر اما ان يكون بالنص او بغيره والثاني
باطل لانا بينا ان الامام لا يتعين الا بالنص والاول باطل لوجهين
اما اولا فلانه خارق للاجماع واما ثانيا فلان قوله اقيلوني ولست
بخيركم وعلي فيكم من اعظم المعاصي فلا يصلح للامامة واما الكبرى فلان العباس
ليس بامام على ما ياتي فتعين ان يكون عليا عليه السلام والا لزم خرق الاجماع
والتواتر الدال على النص الجلي   هذا هو الوجه الثالث
وتقريره ان الشيعة تواترت كلمتهم خلفا عن سلف في مشارق الارض
ومغاربها مع كثرتهم وانتشارهم على النص الجلي من النبي صلى الله عليه وآله
كقوله انت الخليفة من بعدي فاسمعوا له واطيعوا الى غير ذلك من الاخبار
المتواترة الدالة على امامته لانا لان الشيعة في ابتداء الامر كانوا
قليلين ومن شرط التواتر بلوغ الطرفين والواسطة في الكثرة حدا
يمتنع اجتماعهم على الكذب وايضا فانه لو كان متواترا لافادنا العلم

كما افادكم

كما افادكم والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الموجب للعلم هو سماع
الخبر فلا يتفاوت حصوله لبعض دون بعض لانا نجيب عن الاول بالمنع
فان الشيعة الان كثيرون وهم اخبروا عن جماعة متواترة انهم اخبروا
عن جماعة متواترة الى اخر المراتب على ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه العدد
الكثير فانه يجوز ان يحصل العلم بخبر اربعة او خمسة اذا انضم اليه قرائن
تفيد اليقين ويكون متواترا وعن الثاني ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله
وهو انه شرط في حصول العلم بالخبر ان لا يكون السامع معتقدا لخلاف
الخبر وايضا فلا يجب من علمك بالخبر ان لا يكون الخبر متواترا
وهو الغدير   هذا هو الوجه الرابع وهو انه قد حصل التواتر
بان النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجة الوداع قال في غدير خم معاشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيف ما دار وهذا الخبر مع تواتر الشيعة به تلقته الامة
بالقبول وشرع المخالف في تاويله وذلك دليل على صحته اذا عرفت هذا
فنقول لفظة مولى قد يراد به تارة الاولى بالتصرف وتارة السيد وتارة

الصديق وتارة لابن العم والجار والمراد بها المعنى الاول ههنا لا غير لانه عليه السلام
مهد للمسلمين قاعدة هي اولوية التصرف وذكر هذا الكلام عقيب ذلك
طالبا بمساواة علي عليه السلام له وفي الحال امر بنصب الرحال واصعد
الناس على شكل المنبر وصعد عليه ويقول من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه
ومن كنت جاره فعلي جاره واذا ثبت انه اولى بالتصرف في المسلمين منهم
كان اماما لانا لا نعني بالامام الا ذلك   ولان النص متحقق
لانه اذا خرج من المدينة استخلف على الرعية فكيف تركهم بعد موته
ولانه علمهم الاستنجاء لعظم شفقته والامامة من اعظم المصالح وهو
على لا استقلال ابي بكر   هذا هو وجه خامس وتقريره ان
النص موجود من النبي عليه السلام ومتى كان كذلك كان علي اماما اما الصغرى
فلان النبي كان في غاية الشفقة على المسلمين فانه لما كان خرج من المدينة الى
بعض الاسفار والغزوات استخلف عليهم من يقضيه وكان يعلمهم الاستنجاء
وكيفيته وما جرى مجراه من الامور النافعة الجزئية ومن كان كذلك
كيف يعقل تركه المسلمين بعد موته من غير ان ينصب لهم نايبا عنه واما الكبرى
فبالاجماع فان الناس قائلان منهم من يقول بالنص فالامام هو علي عليه السلام

ومنهم

ومنهم من لم يقل به فيقول بغيره فالجمع بين النص وامامة غيره خارق للاجماع
وايضا فان ابا بكر استقال فلو كان منصوصا عليه لكان فاسقا فلا يصلح للامامة
وفي هذا الوجه من المتانة ما ليس في بعض الوجوه المذكورة فانه برهان
لمي قاطع والادلة الباقية فيها براهين انية   ولانه عليه السلام
اعلم الصحابة واشجعهم والمقصود من الامامة هذان   هذا برهان
سادس لمي ايضا وتقريره ان عليا عليه السلام كان اعلم الصحابة واشجعهم
فيكون هو الامام اما انه اعلم الصحابة فلما ياتي واما انه اشجعهم فبالتواتر
واما المقصود من الامام هو حمل الناس على الحق وذلك انما يكون بتبليغهم
الحق وتعليمهم له وذلك يستدعي العلم وبعثهم على فعله عند تركهم
له وذلك انما يكون بالشجاعة فاذا تم هذان الوصفان لشخص
استحق منصب الامامة ولا شك في بلوغ علي عليه السلام في هذين
الوصفين مبلغا لم يلحقه احد من الصحابة فيه فيكون اولى بالامامة
ولانه افضل الخلق لقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
الى قوله وانفسنا ومحمد صلى الله عليه واله افضل الخلق فكذا مساويه
اذ المراد بالنفس المساوي والجزء القابل   هذا برهان سابع

من البراهين اللمية وتقريره انه افضل الخلق فيكون مستحقا للامامة اما الاول
فلوجهين احدهما قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله انفسنا
وانفسكم ولا خلاف بين العقلاء ان المراد بالنفس هنا هو علي عليه السلام
ويستحيل ان يكون نفس علي عليه السلام هو نفس محمد صلى الله عليه وآله فاذن المراد ليس الا
المساواة ومحمد صلى الله عليه وآله كان افضل الخلق فمساويه يجب ان يكون
كذلك والثاني خبر الطائر وهو انه نقل نقلا متواترا ان النبي صلى الله
عليه وآله قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي
عليه السلام ومحبة الله تعالى لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا
يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي عليه السلام اكثر من عمل غيره فهو
افضل من غيره ولانه اعلم لقوله صلى الله عليه وآله اقضاكم
علي وهو يستدعي العلم ولاتفاق المفسرين على ان المراد من الاذن الواعية
هو علي ولان عمر اراد رجم حامل فنهاه فقال لولا علي لهلك عمر
وامر برجم امراة اتت بولد لستة اشهر فنهاه بقوله تعالى وحمله
فقال لولا علي لهلك عمر ولانه في خطبته منع عن المغالاة في المهر وجعله في
بيت المال فقالت العجوز اتمنعنا ما احل الله تعالى لنا بقوله وآتيتم

احدهن

احدهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت هذا ويدل
على علمه وتقواه قوله والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم الى اخره ولان فرق المتكلمين
باجمعهم ينتسبون اليه والنحو وسائر العلوم وبالجملة فضائله
اشهر من ان يذكر هذا برهان تام وتقريره انه عليه السلام اعلم
الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى فيدل عليه وجوه الاول تواتر
النقل عن النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم علي ولا شك ان القضاء يحتاج الى
العلم فلما كان علي عليه السلام اقضى الصحابة وجب ان يكون اعلمهم وقد دل
على انه اعلم الصحابة اتفاق اكثر المفسرين على ان قوله وتعيها اذن
واعية المراد بها اذن علي عليه السلام ج ما روي انه علي عرض في
قضايا كثيرة منها ان عمر اراد رجم امراة زنت وهي حامل فنهاه
فقال ان كان لك سلطان عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان
فاطلقها عمر وقال لولا علي لهلك عمر ومنها ان عمر اتي اليه بامراة
ولدت لستة اشهر فامر برجمها فنهاه علي عليه السلام وقال الم تسمع الى قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه في موضع اخر والوالدات يرضعن

اولادهن حولين كاملين فخلّى سبيلها وقال لولا علي لهلك عمر الرابع ان عمر

قال في خطبة له من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال فقالت عجوز

اتمنعنا ما احل الله لنا في قوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا

منه شيئا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال الخامس قوله عليه السلام

والله لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين اهل التوراة

بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم

وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على معرفته بجميع الشرايع

السادس ان العلماء باسرهم ينتسبون اليه اما الاصوليون فان اخذهم

انما كان من خطبه عليه السلام فقد اشتملت من علوم التوحيد والعدل

ومسائل القضاء والقدر والنبوة وغير ذلك على ما لم يشتمل عليه كلام واحد

وايضا فالمعتزلة ينتسبون اليه والاشاعرة الى ابي الحسن الاشعري وهو تلميذ

ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة المنتسبين الى علي عليه السلام واما

الادب والنحو فظ وكذلك الشرايع السابع ما نقل عنه عليه السلام من

القضايا الغريبة العجيبة الدالة على غاية الفضل والعلم وهي اشهر من ان

تخفى واما الكرى وسياتي بيانها   لقصة خيبر وهي انه اعطى الراية

غالى ح

ابا بكر فانهزم ثم اعطاها عمر فانهزم فقال لاعطين الراية غدا رجلا

يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم قال عليه السلام

اين علي فقيل انه رمد العين فتفل في عينيه ثم دفعها اليه ولتقدم

اسلامه ولقوله لا اسالكم ولقوله صالح المؤمنين والمفسرون قالوا

هو علي ولانه اخوه وصهره وابن عمه ولقوله ويطعمون الطعام فهذه

وامثالها تدل على الفضايل والافضل اولى بالامامة لان تقديم

المفضول على الفاضل قبيح عقلا   هذا وجه تاسع وتقريره

ان عليا عليه السلام افضل الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى

فيدل عليها وجوه الاول قصة خيبر وهو ان الرسول صلى الله عليه و

اعطى الراية ابا بكر فانهزم ثم دفعها اليوم الثاني الى عمر فانهزم فقال

عليه السلام لاعطين الراية رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله

كرارا غير فرار ثم قال اين علي قالوا انه رمد العين ثم قال ائتوني

به فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية الثاني ان اسلامه كان سابقا

على اسلام الصحابة روى عن سلمان رضي الله عنه انه قال رسول الله

صلى الله عليه وآله اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب

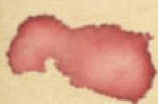
غداظ

سابقاظ



وعن عبد الله بن الحسن انه قال كان علي عليه السلام يقول انا اول من صلى واول من امن
بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا نبي الله وايضا روى عنه عليه السلام
انه قال يوما على المنبر في مجمع من الصحابة انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم
امنت قبل ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة
والمتقدم في الاسلام متقدم في الفضيلة لقوله السابقون السابقون اولئك المقربون
الثالث ان عليا عليه السلام يجب محبته دون غيره من الصحابة اما الصغرى فلقوله
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى فظاهر وجوب المحبة دليل على الافضلية
القربى واما
الرابع اتفق المفسرون على ان قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام والمراد ناصره فاختصاص
علي عليه السلام بعد الله وجبرائيل بهذه الفضيلة دليل على انها بالخصوصية
الخامس ان عليا عليه السلام كان اشد قربا من غيره فانه عليه السلام لما اخى
بين اصحابه اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على الافضلية السادس
ما نقل بالتواتر ان عليا وفاطمة عليهما السلام تصدقا بقوتهم لثلثة ايام مع شدة
حاجتهما اليه حتى انزل الله تعالى في حقهما ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وهذه الوجوه وغيرها مما لا تعد ولا تحصى دال على كونه افضل

الصحابة



الصحابة اما الكبرى فلان تفضيل المفضول على الفاضل قبيح عقلا
ولقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان كان كل
الامة كان الشخص مطيعا لنفسه وهو بعضها واجب العصمة لعدم الاولوية
وهو علي عليه السلام   هذا وجه عاشر وتقريره ان الله تعالى امرنا بطاعة
اولي الامر فهذا المطاع اما ان يكون كل الامة او بعضها والاول باطل والا لكان
الشخص مطيعا لنفسه والثاني اما ان يكون معصوما او غيره والثاني باطل
لان الناس قد اشتركوا في عدم العصمة فالامر بطاعة بعضهم مع
تجويز الخطا عليه ترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون معصوما فيكون هو علي
عليه السلام لعدم القائل بعصمة غيره   ولان ابا بكر وعباسا
كانا كافرين قديما فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
هذا هو الحادي عشر من الوجوه وتقريره ان ابا بكر والعباس
كانا كافرين قبل بعثة الرسول عليه السلام وبعد بعثته مدة فلا يصلحان
للامامة لقوله تعالى جوابا لابرهيم الخليل عليه الصلوة والسلام وقد سأله
مشاركة بعض ذراريه في رياسة الامامة لا ينال عهدي الظالمين
والكفر ابلغ درجات الظلم واذا انتفت الامامة عن ابي بكر والعباس وجب

ان يكون الامام عليا عليه السلام لعدم القائل بالفرق
ولقوله تعالى كونوا مع الصادقين اى مع المعلوم منهم الصدق
ولا يكون الا المعصوم هذا ثاني عشر الوجوه وتقريره ان
الله تعالى امر بالكون مع الصادقين اى مع المعلوم منهم الصدق ولا
يعلم صدق احد الا المعصوم فيجب ان نكون مأمورين مع المعصوم
ولا معصوم الا علي عليه السلام فهو الامام الذي امرنا الله بالكون معه
ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا والولي
يعني به الناصر او المتصرف والاول ممتنع لتخصيصها بالبعض والنصرة عامة
لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ومتى كان بمعنى المتصرف
فهو علي عليه السلام وكل من قال بانها نزلت في علي فذلك صرفنا اليه
لاتفاق ائمة التفسير هذا هو الوجه الثالث عشر وتقريره ان
لفظة انما تفيد الحصر بالنقل عن اهل اللغة والولي يطلق على الناصر
والمتصرف ولا معنى للاول هاهنا لان هذه الاية مخصصة ببعض الناس
والنصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اذا
ثبت فنقول المراد بالذين امنوا هاهنا بعض المؤمنين لان الله تعالى

وصفهم

وصفهم بايتاء الزكوة حال ركوعهم وليس هذا الوصف لكل المؤمنين
وايضا لو كان المراد كل المؤمنين لكان الولي والمولى عليه واحدا وذلك
باطل واذا ثبت ان المراد بعض المؤمنين كان ذلك البعض عليا عليه السلام
لان الامة اجمعوا على ان المراد بها اما بعض المؤمنين وهو علي عليه السلام
واما جميع المؤمنين فعند دخل علي عليه السلام فيه وايضا فان من الناس
من قال ان المراد بها بعض المؤمنين وهو علي عليه السلام ومنهم من قال كل
المؤمنين وقد بينا ان المراد هو البعض فلو كان غير علي عليه السلام
لكان ذلك خارقا للاجماع ولاتفاق المفسرين على ان المراد بذلك هو
علي عليه السلام ولقوله صلى الله عليه واله انت مني بمنزلة
هرون من موسى وهرون كان خليفة لموسى في الاخبار المتواترة
لم نطول بذكرها هنا وكل دليل دل على امامة علي عليه السلام فهو دال على
الائمة الاحد عشر لقوله صلى الله عليه واله هذا ابني امام يعني الحسين اخو
امام ابن الامام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم صلوات الله عليهم
هذا وجه رابع عشر دال على امامته عليه السلام وهو قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره هنا يفتقر الى مقدمات الاولى

تصحيح الخبر وهو انه نقل نقلا متواترا وايضا تلقته الامة بالقبول فقال
بعضهم وبعضهم اعترف بدلالته على الامامة الثانية ان المراد ان علي
عليه السلام كان بمنزلة هرون من موسى ويدل عليه ان المراد بها اكثر
من منزلة واحدة فيكون المراد جميع المنازل اما الاول فلانه استثنى منها
منزلة النبوة والحكم بالشخص يستحيل استثناء شيء منه واما الثاني فلان
الناس قائلان منهم من يقول ان المراد من هذه المنزلة الخلافة وهو كونه
خليفته في حيوته كما كان هرون من موسى ومنهم من يقول ان المراد
منها كل المنازل فلو قلنا ان المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع المنازل
لزم خرق الاجماع الثالث ان هرون لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان
خليفته ويدل عليه ان هرون كان خليفة موسى في حيوته اجماعا
ويدل عليه قوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفته بعد موته لكان
معزولا عن هذه المرتبة وهي غير لائق بمنصب النبوة وايضا فان هرون
كان شريك موسى في الرسالة فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة اذا
تقرر هذا فنقول ثبت لعلي عليه السلام منزلة من النبي صلى الله عليه وآله جميع
منازل هرون من موسى وقد ثبت لهرون استحقاق الخلافة بعد وفاة

موسى لو عاش فيكون علي عليه السلام كذلك والاخبار المتواترة كثيرة
في هذا المعنى قد طولها اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابي جعفر
رضي الله عنهما وغيرهما ونحن اعرضنا ههنا مخافة التطويل وكل دليل
دل على امامة علي فهو دال على امامة باقي الائمة وايضا فانه لما ثبت
انه لا يجوز خلو الزمان من معصوم كان ذلك دالا على امامتهم لانتفاء
عصمة غيرهم بالاجماع ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وآله للحسين عليه السلام
هذا ابني امام اخو امام ابن امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وقد ورد
اخبار كثيرة في هذا المعنى

الباب السابع في المعاد

وفيه مسائل الاولى مسألة الجوهر حق لان الجسم مركب واجزاؤه منتهية الى اجزاء
(اي الجزء الذي لا يتجزى)
في الآن وعلم الباقين ان الآن لا يقبل القسمة والا لانقسم الى ماض و
مستقبل فليس بآن فالموجود منها ان انقسم انقسم الآن وان لم ينقسم
فكذا الجسم والا انقسم هف هذه المسألة من اشرف المطالب
وتبتني عليها مباحث كثيرة من جملتها اثبات المعاد ولاجل هذه المسألة
قدم البحث عن الجزء واعلم ان الجسم على قسمين بسيط ومركب والمركب اما ان
يكون من مختلفات الطبايع او متفقاتها وعلى كلا التقديرين فالجزء

موجود في المركب بالفعل اما البسيط فلا شك في انه قابل للقسمة والا انقسامات

المفروضة المذكورة متناهية او غير متناهية وايضا هي اما بالفعل او بالقوة

وقد صار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة جماعة لكن المشهور منها اثنان احدهما

تركب الجسم من اجزاء غير متناهية الثاني قبول القسمة لا انقسامات غير متناهية

بساطته الثالث تركب الجسم من اجزاء غير متناهية والاول مذهب جماعة من المتكلمين

وطائفة من الحكماء واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الزمان مركب من اجزاء

لا تتجزى فالحركة كذلك فالجسم كذلك اما المقدمة الاولى فلان الزمان موجود

قطعا فاما ان يكون الموجود منه منقسما او لا يكون والاول باطل والا لكان بعضه

ماضيا او مستقبلا والاخر حاضرا او الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحاضر

حاصلا هف والثاني هو الان الذي لا يقبل القسمة واما المقدمة الثانية

فلان الحركة الموجودة فيه انما تكون موجودة في الان لعدم الماضي والمستقبل

والان لا يقبل القسمة فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها والا لزم انقسام الان

لان نصف الحركة يقع في نصف الزمان الذي يقع فيه الحركة واما المقدمة الثالثة

فلان الجسم يقع فيه تلك الحركة في ذلك الان اذ كان منقسما كانت الحركة

الى نصفه نصف الحركة لا كلها لكن الحركة لا نصف لها وذلك القدر المقطوع

لها لا نصف له فقد ثبت وجود جزء لا يتجزى   ولان النقطة موجودة

لانها نهاية الخط ولا تنقسم فان انقسم محلها انقسم والا فالمط حاصل

هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجوهر وهو ان نقول النقطة

موجودة لانها نهاية الخط ونهاية الخط الموجود موجودة وهي لا تنقسم

والا لما كانت نهاية بل كان الطرف الاخر هو النهاية هف فهو اما

ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول ثبت المط وان كان الثاني

فهو حال في محل فذلك المحل ان انقسم انقسمت النقطة هف والا ثبت المط

ولان الكرة الموضوعة على سطح تلاقيه بنقطة والا انضلعت

فاذا دحرجت تلاقي بنقط وكانت مركبة منها   هذا وجه ثالث

وتقريره اذا فرضنا كرة حقيقية ووضعناها على سطح حقيقي مستوي

فانه يلاقيها بما لا ينقسم والا لكانت مضلعة فاذا اخرجنا من مركزها

خطا الى [illegible] في موضع الملاقاة واخر الى وسطه كان الاجزاء من الطرف

لكونه وتر الحادة فلا تكون كرة حقيقية هف فاذا دحرجت تلك الكرة

لاقت السطح بنقط فيلزم تركب السطح من النقط لا يقال نمنع وجود كرة

وسطح حقيقيين ونمنع تلاقيهما ومع ذلك فلا نم لزوم التاليف من النقط

بل لو ان نفرض كان السطح ملاقيا للكرة بنقطة ثم بعد ذلك الآن لو وجد
زمان ملاقي السطح الكرة فيه بخط عند حركتها عليه كما تدفع المحذور
لانا نمنع المنع من وجود الكرة غير مستقيم فانها الشكل الطبيعي للاجسام
واما المنع من وجود السطح فضعيف ايضا لان سبب الخشونة انما هو ارتفاع
بعض الاجزاء عن بعض ويمكن ازالة الجزء المرتفع او دفع جزء من المنخفض
فيحصل الاستواء والمنع من التلاحق في مدفوع ايضا واما الجواب الحق فضعيف
لانا اذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زمانا ثم حصل المفارقة
بعد ذلك فاما ان كان الملاقاة بخط او بنقطة والاول باطل والا
لزم تضليع الكرة والثاني هو المطلوب لانيا لا نزيل حينئذ بنقطة من
السطح خط لانا نقول الكرة دائما انما تلاقي بالنقطة فبعد زوال
الملاقاة عن النقطة الاولى ان حصلت الملاقاة بخط لزم التضليع
وان حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو المطلوب وان لم يحصل الملاقاة
لزم خلاف المفروض هف ولانها لو انقسمت قوة لانقسمت فعلا
لانصاف كل جانب بالملاقاة لا عن النهاية ولان امكان التضعيف
يختص بالبعض وهكذا واختلاف الاعراض يدل على الانحلال وفي الثاني

بل

يجوز الا ان المحق السريع البطيء والا لزاد المقادير بزيادتها والا لم يكن
قطع المتناهي في متناه والطفرة ضروري البطلان والتفاضل العلم الامتياز
هذا هو الوجه الرابع وهو مبطل لمذهب الحكماء في قولهم ان الجسم
واحد ينقسم الى ما لا يتناهى بالقوة وتقريره ان تلك الانقسامات لو كانت
التي لا تتناهى حاصلة في الاجسام بالقوة لكانت حاصلة فيه بالفعل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل جسم قابل للقسمة الى جزأين وكل
واحد من ذينك الجزأين يكون ملاقيا للآخر باحد طرفيه دون الآخر في
اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل فما صدق على احد طرفي
احد الجزئين الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كل
واحد من الطرفين متميزا عرضا بالفعل فيكون كل واحد من الجزئين منقسما بالفعل
الى جزئين فيكون احد جزئي الجزئين ملاقيا للآخر باحد طرفيه دون الآخر
فيكون منقسما وهكذا الى ما لا يتناهى وايضا فاذا كان الجسم متصلا واحدا
قابل التنصيف والتثليث ولا شك ان مقطع التنصيف مقاطع مغاير لمقطع التثليث
والتربيع والى ما لا يتناهى فيكون مقطع التنصيف وغيره موجودا فيه
بالفعل لا انتفاء فرض لا يوجد الآخر فلزم الانقسام بالفعل الى

لا متناهي واما بطلان التالي فيدل عليه وجوه ثلثة الاول ان الجسم لو اشتمل
على ما لا يتناهى لما لحق السريع البطيء فان البطيء اذا تحرك مسافة ثم ابتدا
السريع فانه لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يمكنها
قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيلزم ان لا يصل
الى البطيء ابدا الثاني يلزم ان لا يقطع المسافة المتناهية المقدارية في زمان
متناه لان المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد قطع نصفها ولا
يمكنه قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيجب ان يكون
هناك ازمنة لا تتناهى وعندي في هذين الوجهين نظر الثالث ان زيادة
الاجزاء يستلزم زيادة المقدار فانا نعلم بالضرورة ان عشرة اجزاء ازيد من جزء
واحد فان كان الجسم المتناهي لا يتناهى اجزاؤه فلنأخذ من تلك الاجزاء
عدة محصورة ونؤلف بينها في جميع الاقطار حتى يحصل مقدار متناه
ويكون نسبة الى ذلك الجسم المتناهي وهي نسبة المتناهي في المقدار لكن
نسبة المقدار الى المقدار هي نسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه
هي نسبة متناه الى غير متناه هف فيجب ان لا يزيد مقدار الاجزاء على مقدار
الجزء الواحد فلا يحصل التشويش لكن هذا باطل بالضرورة واعلم ان القائلين بهذا المذهب

اعتذروا

اعتذروا عن الوجه الاول بالطفرة وعن الثالث بالتداخل ودفعوا الطفرة
قطع المسافة من غير المرور على الوسط واستدلوا على صحتها بوجوه
احدها انا نفرض بئرا طولها الف ذراع وفيه ثقب مسدودة فاذا
فتحناه انتهى ضوء الشمس الى اخره مع انا نعلم انه من المستبعد قطع تلك المسافة
الطويلة في اللحظة الواحدة وثانيها انا نفرض سد الثقب المذكور فان الضوء
يزول في لحظة واحدة فلا بد من القول بالطفرة وثالثها انا نفرض بئرا
طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة وفيها حبل طوله خمسون ذراعا
ثم اخذنا حبلا اخر طوله خمسون ذراعا وفي طرفه حلقة ادخلنا
في الحبل السفلاني ثم جذبناه فان الحبل الفوقاني اذا صعد طرفه خمسون
ذراعا صعد طرف الحبل الاسفل مائة ذراع وذلك هو الطفرة
واما التداخل فانهم قالوا ان الجزئين يتحدان في الحيز ويكون مساحتهما
مساحة جزء واحد فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الاجزاء والطفرة
باطلة بالضرورة فانا لا نعقل حركة جسم من اول المسافة الى اخرها الا
بعد مروره بالوسط وكذلك التداخل وايضا فالتداخل يستلزم رفع
الامتياز اما الوضعي فظ واما العقلي فلانه انما يكون بالتعدد الذي لا يحصل

باختلاف الاعراض ضرورة تساوي الجزئين في الحقيقة لكن الاعراض لا
تختلف لتساوي نسبتها اليهما   ولان معدل النهار يقطع
الافق على نقطة فان لم تكن اخرى لزم الطفرة والا تتالت النقط
هذا هو الوجه الخامس وتقريره ان دائرة معدل النهار قاطعة للفلك العالي
لا بنصفين وتقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدالين اذا وصلت الشمس اليهما
اعتدل الليل والنهار وتقاطع دائرة الافق على نقطتين مشرقية ومغربية
فاذا تحركت دائرة المعدل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فان لم
تلق نقطة اخرى لزم الطفرة وان لقيت نقطة اخرى لزم تركب الخط
من النقط المتتالية   احتجوا بحركة الجزئين احدهما فوق
رابع والآخر تحت اول فانهما ملتقيان على منقطع الثالث والثاني
فانقسم الجميع   احتج الحكماء على كون الجسم قابلا للانقسامات لا الى نهاية
بوجوه احدها انا نفرض خطا مركبا من اربعة اجزاء ونفرض فوق طرف
الايمن جزءا وتحت طرف الايسر جزءا ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة
فانه لا يمكنهما قطع ذلك الخط الا بعد تحاذيهما فان كان موضع المحاذي
هو الجزء الثاني كان احد الجزئين قد تحرك ثلثة اجزاء والآخر جزءا هف وان

كان

كان نصف الجزء الثالث فكذلك فلم يبق موضع التحاذي الا مقطع الثاني
والثالث فيلزم انقسام الجزئين المذكورين والثاني والثالث جميعا
ولان المركب من عشرة كمربع قطره عشرة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع
وان وسع الجزء ساواها وهو محال لشكل الحمار وان كان اقل انقسم
هذا وجه ثان وتقريره انا نفرض مربعا كل واحد من اضلاعه
عشرة فان قطره يكون ايضا عشرة لان الخط الاول والثاني الى الثاني
وهكذا فان كانت اجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع وهو محال
ولانه وتر القائمة والضلع وتر الحادة ووتر القائمة اطول من وتر الحادة
وان كانت غير متلاقية كان بينهما فرج فتلك الفرج ان وسعت الجزء
كان القطر مثل الضلع وهو محال فان اقليدس بين في الشكل المعروف
بالحمار ان كل خطين من اضلاع المثلث اعظم من الخط الباقي وان لم يسع
الجزء لزم انقسام الجزء وهو المط   ولان حركة الظل اقل
من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا تساوى المبادئ
هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا شخصا على سطح
الارض ثم طلعت الشمس عليه فانه يحصل الظل وكلما ارتفعت الشمس نقص

الظل منقول اذا تحركت الشمس جزءا فان لم ينقص من الظل جاز ان يتحرك
الشمس اجزاء ولم ينقص الظل فحصل للشمس الى خط نصف النهار والظل
باق بحاله وذلك باطل بالضرورة فلزم انه اذا تحركت الشمس بان ينقص الظل
فان نقص جزءا كان ملاذ الظل ملاذ الشمس هف وان كان اقل لزم الانقسام
ولان المنطقة اوسع من كل الدوائر فاذا تحركت جزءا تحرك ما يليها
اقل والتفكيك مستبعد ومفروض في الاذهان المنطقة دائرة
مفروضة في الكرة قاطعة لها نصفين بعدها من القطبين بعد واحد وهي اعظم
دائرة مفروضة في الكرة اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت الكرة تحركت
المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة فاذا تحركت
المنطقة جزءا فان تحركت الدائرة القطبية جزءا لزم الانقسام والمتكلمون
اعتذروا عن هذا بجواز التفكيك حتى تحرك الدائرة المنطقية جزءا
والقطبية ساكنة وهذا القول في غاية الاستبعاد فانه لا يعقل حفظ
النظام بين اجزاء الرحى على تقدير تجويز وقوع التفكيك وايضا هذا
مفروض في الاذهان فانه اذا تحرك على نفسه بالدور حصل له دائرة
عظيمة وصغيرة مع انه وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان ولان

اقليدس برهن ان كل خط ينتصف فان كان من مفردات انقسم
هنا اذ فان اقليدس برهن على ان كل خط فانه يمكن تنصيفه
فاذا فرضنا خطا مؤلفا من اجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء
ولان المربع اذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مائتين في شكل العروس
فانقسم برهن اقليدس في الشكل المعروف بالعروس على ان وتر
كل قائمة فان مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية
فاذا فرضنا مربعا كل ضلع منه عشرة فان قطره يكون جذر مائتين
لان مربعي الضلعين مائتان فيجب ان يكون القطر عددا اذا ضرب في نفسه بلغ
مائتين لكن ليس للمائتين جذر صحيح فوجب انقسام الجزء
ولان البطء ليس بتخلل السكون والا لخفيت حركات السهم فالسريع
اذا تحرك جزءا تحرك البطي اقل الحركة قد توصف بالسرعة
والبطء عند الحكماء انهما كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدة
والضعف وعرض لها الاضافة وعند المتكلمين ان البطء والسرعة
انما يحصل للحركة بسبب تخلل السكون وعدمه فالحركة الخالية من السكنات
في غاية السرعة والمشوبة بها بطيئة ومختلف مراتبه بحسب حركات

مراتب السكنات وقلتها واستدل الاوايل على مذهبهم بان البطو لو كان
تخلل السكنات لكان نسبة البطو الى السرعة كنسبة كثرة السكون الى قلته
لكن ذلك باطل فان حركات الشمس اكثر من حركات السهم السريع باضعاف
كثيرة فيجب ان يكون سكنات السهم اكثر من حركته اضعافا كثيرة فيجب ان يكون
السهم اكثر من حركته اضعافا كثيرة وكانت تخفى حركاته فيه بسبب زيادة
هف قالوا واذا كان كذلك وجب انقسام الجزء فان السريع اذا
تحرك جزءا فالبطيء ان لم يتحرك كان البطو بسبب السكون هف وان
مثل السريع انتفت السرعة والبطو هف وان يتحرك اقل لزم الا
ولان ضلع القايمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر
اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء ووضعنا على احد طرفيه خطا
مركبا من اثنين حتى حصلت زاوية قايمة فالوتر ازيد من ثلثة
ببرهان شكل العروس فان مربع كل واحد من الضلعين اربعة فيجب
ان يكون الوتر خطا اذا ضرب في نفسه كان ثمانية لكن الثلثة في نفسها تسعة
فان كان اربعة كان القطر مساويا للضلعين معا وهو خلف بشكل الحمار

فهو اكثر من الثلثة واقل من الاربعة فلزم الانقسام ولان الخط
بضلع القايمة اذا سحب جزءا وتحت السحب من فوق اقل بشكل العروس
اذا فرضنا قايمة احد ضلعيها عشرة وفرضنا خطا ملاصقا
لذلك الضلع ثم سحبناه وتحت على الضلع الاخر جزءا حصل مثلث
احد اضلاعه عشرة وهو القطر والضلع الاخر جزء واحد فالضلع
كان ملاصقا ان كان تسعة كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين
ومربع الوتر مائة هف وان كان عشرة كان المربعان مائة وا
ومربع الوتر مائة هف فهو اذن اكثر من تسعة واقل من عشرة لزم
الخط من فوق اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء وحادة
اقليدس مخصصة بمستقيم الخطين هذا جواب عن سؤال اورده
المتكلمون وهو انهم قالوا ان اقليدس برهن في المقالة الثالثة على
وجود زاوية حادة هي اصغر الزوايا الحادة المستقيمة الخطين ولا
يوجد ما هو اصغر منها فلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب ان اقليدس
برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي اصغر من كل زاوية حادة
مستقيمة الخطين بفرض ولا يلزم ثبوت اصغر زوايا المستقيمة الخطوط

التخلخل والتكاثف على رأي المتكلمين والحكماء

في ثبوت الخلاء

ثبوت اصغر زاوية مطلقاً مسألة الخلاء حق والا لكانت
الحركة محالاً اذ تستدعي مكاناً فاما ان يلزم التداخل او الدور
هذه مسألة تبتني عليها ثبوت المعاد فلذلك بحث المتكلمون عليها والخلاء
هو بعد مجرد عن حالة في المادة وقوم فسروه بلا شيء واختلف الحكماء
في ذلك والمتكلمون فذهب اكثر المتكلمين الى ثبوته وذهب اكثر الحكماء الى
انتفائه احتج المتكلمون بوجهين الاول ان الخلاء ان لم يكن ثابتا امتنعت
الحركة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتحرك اذا انتقل
من حيز الى حيز اخر فاما ان يكون الحيز الثاني خاليا او مليا والاول المطلوب
والثاني يلزم منه التداخل لا يقال لا انه حال حركته الى الحيز الثاني ينتقل الجسم
الذي في الحيز الثاني الى الحيز الاول لانا نقول ح يتوقف حركة
كل واحد منهما على الاخر وذلك دور واما بطلان التالي فظ حركة
ولان السطحين اذا رفع احدهما عن الاخر ثبت الخلاء هذا الوجه
الثاني وتقريره انا نفرض سطحين مستويين انطبق احدهما على الاخر
ثم رفع احدهما عن الاخر رفعا متساويا فان محل الوسط لا الجسم
لا ينتقل الى الوسط الا بعد حصوله في الطرف وفي تلك الحال يكون الوسط

خاليا

خاليا والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على المادة وهو
ودليل الانفصال مدخول هذا الكلام يشتمل على مباحث
الاول اعلم ان الجسم قد يزيد مقداره وينتقص والمشهور عند المتكلمين
ان زيادته انما تكون باحد امرين احدهما انضمام جسم اخر اليه والثاني
انتفاش اجزائه بعد اكتنازها وان نقصانه انما يكون بانفصال بعض
اجزائه عنه او بانضمام بعد انتفاشه وهذا هو المسمى عند الحكماء
بالتخلخل والتكاثف المشهورين وعند الفلاسفة ان مقدار الجسم
عرض حال في الجسم ومادة الجسم قابلة لما هو ازيد من ذلك المقدار
او انقص من حيث هي غير متقدرة وقابلة لها في كل المقادير فيمكن
ان يخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس وهذا هو التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وهو مبني على وجود المادة فانه لولا وجود المادة لكان
المقدار هو الجسم ولا يثبت التخلخل والتكاثف الا ما ذكره المتكلمون وعلى
تقدير ثبوت المادة يتمشى هذا البحث الثاني اعلم ان الجسم متصل في الحس
ولما ابطل الاوائل الجزء الذي لا يتجزى اثبت كذلك في الحقيقة ولا
شك في انه قابل للانفصال والاتصال والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول

انضمام

الثاني

في نفي المادة

لا يمكن حصوله مع الانفصال من غير قابل له فلا بد من شيء آخر يقبل الانفصال
والاتصال وهو المادة البحث الثالث اعلم ان المتكلمين نفوا وجود
المادة وجماعة من الاوائل ايضا وهو مذهب صاحب المعتبر وذلك لان
المادة اما ان يكون متحيزة او غير متحيزة والاول باطل والا لكانت جسما
فكان حصول الصورة الجسمية فيها ملزوما للتداخل واجتماع الامثال
وان كانت غير متحيزة استحال حلول المتحيز فيها واعترضوا على دليل
الاثبات بان قالوا لا نسلم نفي الجزء وقد مضى الكلام فيه ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان القابل يجب حصوله مع المقبول ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم وايضا فالمادة متصلة
ومنفصلة فيلزم ثبوت مادة اخرى وقد يمكن تكلف الجواب عن بعض هذه
الاسولة البحث الرابع من فائدة هذا البحث ههنا وذلك لان
المتكلمين استدلوا على نفي الخلاء بلزوم التداخل والدور في الوجه الاول
وبلزوم خلو الوسط في الثاني والحكماء اجابوا عن هذين بان قالوا
لم لا يجوز ان يكون الجسم الذي يتحرك انما يتحرك الى مكان مملوء وذلك
الجسم الذي في المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه والجسم

الذي

الذي يتحرك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء وكذلك الوسط يكون
ممتليا فليس الجسم الذي في الطرف مقداره الكبير في آن واحد فلا يلزم
خلو الوسط واعلم ان هذا مبني على اثبات المادة كما قلناه اولا
واثبات المادة تم بالدليل الذي ذكرناه ودليل الانفصال الذي استعملوا
في اثبات المادة مدخول بما ذكرنا احتجوا بتقدير
احتج الفلاسفة على نفي الخلاء بوجوه احدها ان الخلاء متقدر
لما ثبت انا نعلم بالضرورة ان البعد الذي بين جداري البيت اعظم من البعد
الذي بين طرفي الطاس فالخلاء كم متصل والا لما طابق الجسم المتصل
وسبيل الانفصال فلا بد له من مادة فالخلاء ملاء هف
ولانه يلزم ان يتساوى الحركات المعوقة وغيرها لان المعاوقة
بازاء الغلظ فاذا فرضنا عديم المعاوقة يتحرك مسافة في وقت
وآخر معها في ازيد وآخر في ارق بنسبة زمانيهما يكون مساويه للخالية
هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان نقول لو كان الخلاء حقا
لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يحرك مسافة خالية عن العائق

فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا المسافة ممتلية علا مفروض بحيث
يتحرك المتحرك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي يتحرك فيه مع عدم
المعاوقة ثم اذا فرضناها ممتلية علا اخر ارق من الاول بنسبة الضعف
كان المتحرك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الاولى
لان المعاوقة بازاء الغلظ فكان يجب تساوي زماني حركة عديم الملا
وحركة الممتلي هف   وهذا هنا يدل على اثبات الميل لان المعاوق
الذي نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة الحركة بعد اعدمها يجب ان يتحرك
معه كما يتحرك مع عدمه   الفلاسفة استدلوا بهذا الدليل
على وجوب وجود معاوق للحركة اما للطبيعية فللملا واما للقسرية
فالميل الطبيعي الذي يعاون القاسر وقد مر تقرير الاول واما تقرير الثاني
فبيانه ان المتحرك اذا كان متحركا بالقسر حركة ما مع عدم المعاوقة في
زمان ثم فرضنا متحركا مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان
ثم فرضناه متحركا مع نصف المعاوقة الاولى فانه يجب ان يتحرك
المسافة في مثل زمان عديم المعاوقة فيكون الحركة مع العائق وعدمه
متساوية هف   ولانه غير متناه محال لما بيناه فتناهيه شكلا

ولا

ولا بفعل الصورة الا بالمادة   فهذا هو الوجه الثالث في تقرير
ان الخلاء اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما بيناه اولا من
ان كل بعد فلابد وان يكون متناهيا وان كان الاول كان له شكل بالضرورة
وذلك الشكل لا يحصل لذات البعد والا لكان كل بعد كذلك هف
ولا بواسطة الحامل لكون الخلاء ذا مادة هف   جواب الاول
ان التقريب لا يحصل والثاني ان الحركة لها قدر من الزمان وبسبب المعاوقة
اخر والثالث مبني على اثبات الشكل وعلى ثبوت المادة وكلاهما ضعيفان
الجواب عن الوجه الاول ان التقدير ليس البعد الخالي بل الجسم الذي
يقدر حصوله في هذا البعد وعن الثاني ان هذا المحال انما لزم من حيث
جعل الزمان بازاء المعاوقة اما اذا جعلنا بعضه مستحقا للحركة
لذاتها والبعض بسبب المعاوقة كان الاول محفوظا في عديم المعاوقة
وواجدها والثاني مختص بالواجد للمعاوقة ويتفاوت بحسب تفاوت
المعاوقة وعن الثالث انه مبني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة
وهما ضعيفان   مسئلة في النفس قال قوم جوهر مجرد
وهو مذهب شيخنا المفيد وبني نوبخت من اصحابنا وجمهور الفلاسفة

وواجدها

واخرون قالوا هو الهيكل المحسوس وعليه اكثر المعتزلة وهو فاسد لان
مقطوع اليد باق ولان الاجزاء يتحلل فلها ثواب وعليها عقاب وقال
اخرون هي اجزاء اصلية في البدن لان اعادة المعدوم محال وندرك
الالم باجسامنا ولانا نعلم الانسان ونشك في المجرد
اختلف الناس في حقيقة النفس ما هي وتحرير الاقوال الممكنة فيها ان النفس
اما ان تكون جوهرا او عرضا او مركبا منهما فان كانت جوهرا فاما ان تكون
متحيزة او غير متحيزة وان كانت متحيزة فاما ان تكون منقسمة او لا تكون
وقد صار الى كل من هذه الاقسام قائل والمشهور مذهبان احدهما
ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم وهو مدبر لهذا البدن
وهو قول جمهور الحكماء وما نقل عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من اصحابنا
الثاني ان النفس جواهر اصلية في هذا البدن حاصلة فيه من اول العمر
الى اخره لا يتطرق اليها التغير ولا الزيادة والنقصان وعند المعتزلة
ان النفس عبارة عن الهيكل المحسوس المشاهد واطبق العقلاء على
بطلانه من وجهين احدهما ان مقطوع اليد باق ويستحيل بقاء الهيئة
عند عدم احد اجزائها الثاني ان البدن دائما في التحلل والنمو الغاذية

دايمة

دايمة الايراد فالاجزاء الفانية لها ثواب وعليها عقاب فان حشر الاجزاء كلها
بأسرها لزم المحال والا كان ظلما واحتج القائلون بالاجزاء الاصلية بان النفس
لو كانت هي البدن لزم انه يعدم ثم لزم اعادة المعدوم وهو محال فلا بد ان يكون
شيئا اخر يبقى الى يوم القيمة ويعاد بعينه مع جميع الاجزاء بعد تفرقها وايضا
فانا ندرك الالم باجسامنا بالضرورة وكذلك ندرك الطعوم والروايح
باجسامنا لا بالمجرد وايضا فانا نعلم الانسان قطعا ونشك في المجرد
فدل على التغاير   واحتج الاولون بان المعلوم غير منقسم كالواحد
والله تعالى فمحله غير منقسم والا ان حل في الكل من علوم اما انقسم فلكل واحد
او لم يحل في الافراد فلا يحل في المجموع وكل جسم وجسماني منقسم
احتج الحكماء على ان النفس جوهر مجرد بوجوه احدها ان ههنا معلومات
غير منقسمة لوجهين احدهما ان واجب الوجود غير منقسم والوحدة غير
منقسمة الثاني ان المركب انما تركب من البسايط فلو كانت البسايط
منقسمة لزم عدم التناهي فالعلم بهذه الامور غير منقسم لانه لو انقسم
لكان كل واحد من اجزائه اما علما بذلك المعلوم او ببعضه او لا يكون علما
والاول باطل والا لزم تساوي الجزء والكل والثاني مستلزم انقسام المعلوم

البسيط والثالث بط لانه عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر لم يكن هناك
علم وان حصل فان انقسم عاد المحال والا ثبت المط فمحل العلم غير منقسم
والا ان حل العلم في كل جزء لزم حصول علوم كثيرة او وجود العرض الواحد
في المحال المتعددة او كان العلم منقسما هف وان لم يحل في شيء من الاجزاء
لم يحل في المجموع وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم الذي هو النفس ليس بجسم
ولا جسماني   ولان الكلي وجوده ذهنا فلو كانت جسما لم يكن
كليا لمقارنة المادة   هذا وجه ثان وتقريره انا نعقل الكلي
من حيث هو كلي صادق على كثيرين وليس هو في الخارج لان كل ما في الخارج
فهو متشخص فهو اذن في النفس فلو كانت النفس جسما استحال ان يكون المعقولات
الكلية مجردة من المادة فالقوة العاقلة لها ايضا كذلك والا لكان لها
وضع ومقدار مخصوصان فالحال فيها مقترن بعوارض مخصوصة فلا يكون
مطابقا للافراد المختلفة بالصغر والكبر ولا يكون كليا لكونه مقارنا للمادة
والهيئات خاصة لا تصدق على غيرها هف   ولان القوة
الجسمانية لا تقوى على غير المتناهية بخلاف العقلية   تقرير
هذا السؤال ان نقول القوى الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى والقوة

العقلية

العقلية تقوى على ما لا يتناهى فهي غير جسمانية اما الاولى فلان الجسمانية
اما قسرية او طبيعية اما الاولى فلانا اذا فرضنا قوة حركت من مبدأ مفروض
جسما وحركت جسما اصغر من ذلك فاذا تفاوتت الحركتان في المدة
او العدة كانت القوة المؤثرة مع العائق الكثير كالقوة المؤثرة مع
العائق القليل هف وان تنقص احديهما تناهت ونسبة التأثير
كنسبة الجسمين وهما متناهيان فالتأثيران كذلك واما الثانية فلان الاكبر
والاصغر متساويان في القبول الطبيعي والا لكان العائق عن الطبيعي
طبيعيا هف او قسريا وقد فرض في الرتبة اذا اختلفت الحركتان
فبسبب اختلاف المؤثر فان قوة الاكبر اعظم فاذا فرضنا الصغير
تحرك بقوة مسافة لا تتناهى فالكبير ان تحرك كذلك تساوى
المؤثران هف وان تحرك ازيد كان التفاوت في الجهة التي لا تتناهى
فيها هف وان تحرك الصغير بقوة حركات متناهية ونسبة الاثر الى الاثر
كنسبة الفاعل الى الفاعل والتأثير نسبة متناه فالاول كذلك واما
الثانية فلان احدها تعقل النفس نفسها لا يفسد وهي غير متناهية
ولانها كانت دائمة التعقل لمحلها او لا تعقل البتة   هذا احدى حجج

بدورت بس عاشق دل شکسته — که جامه بکنج نشسته
ستم کم اکاه جوهر افعال — کبد مثل ملکه ابن دو مع

وهو ان النفس لو كانت منطبعة في الة لكانت الادراك لزم احد الامرين
وهو اما تعقل النفس لتلك الالة دائما او عدم تعقلها البتة في وقت من الاوقات
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان التعقل هو حصول صورة المعقول
للعاقل والنفس اذا كانت منطبعة في الالة استحال ان يكون تعقلها لتلك
الالة لاجل حصول صورة لتلك الالة مساوية لها في النفس لاستحالة
اجتماع الامثال بل انما كانت تعقل تلك الالة بنفسها فان كان تلك الالة
معقولة للنفس كانت كذلك دائما لحصول المعقول دائما للعاقل وان لم
يكن معقولة لم يكن كذلك دائما واما بطلان التالي فلانا نعقل الالة
التي ندعي بها في وقت دون وقت — جواب الاول منع انقسام
الجسم الى ما لا يتناهى ومعه نمنع ان الحال في المنقسم منقسم سنده
الاضافات والنقطة والوحدة فان قلت ليست سارية قلت
ما بديهك غير ان العلم ولم حصرت — هذا جواب الوجه الاول
وهو انه لا نسلم ان الجسم منقسم الى ما لا يتناهى فانا قد بينا ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم
ثم انا نسلط ذلك بوجوه احدها الاعراض الاضافية عندكم موجودة

في الخارج مفتقرة الى المحل المنقسم مع انها لا تنقسم فانا لا نعقل قيام
نصف الابوة بنصف الاب وثانيها النقطة عندكم عرض في الجسم ولا تنقسم
بانقسامه وثالثها الوحدة القائمة بالعشرة لا تنقسم بانقسامها و
رابعها الشرة الوهمية بل نعقل ما لا ينقسم كالصداقة وهي جسمانية
لا يقال هذه الاعراض غير سارية فلا يلزم من حلولها في المحل المنقسم انقسامها
بانقسام ذلك المحل لانا نقول لم قلتم ان العلم من الاعراض السارية
حتى انه اذا حل في الجسم كان منقسما وايضا فلم قلت ان كل ما لا ينقسم
فانه عرض غير سار ولم لا يجوز وجود عرض غير منقسم وان كان
ذلك العرض من شانه ان يكون من الاعراض السارية ولا بد لهذا الحصر من
دليل وايضا فلم لا يجوز انقسام العلم ويكون كل واحد من الجزئين علما
ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في هذا مساواته من كل وجه وايضا فلم
لا يجوز انقسامه الى ما ليس بعلم وعند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكروه
نفي الهيئة التركيبية وهو يبطل بالقسم — والثاني ان الامور الكلية
ذهنا وان كانت ولكن باعتبار تحقيقه محلها يكون شخصية فكذا هنا
هذا جواب الوجه الثاني وهو او لا نمنع وجود الكلي



في الذهن وتقريره من وجوه احدها ان الذهن ان طابق الخارج لزم وجود الكلي
في الخارج وهو محال ولانه يلزم ابطال الدليل وان لم يطابق فهو جهل ثانيها
الكلي اما مقوم للجزئي واما عارض له ومقوم الشيء والعارض له يستحيل عروضه
لغيره وثالثها ان الذهن شخصي فالعرض الحال فيه شخصي فلا كلي وثانيا لو سلم
وجود الكلي في الذهن لكن صوره [illegible]
يتخلل حيث هي هي فكون كلية مسلم لا يجوز ان تكون النفس جسما وتكون الصورة حالة
حالة فيه وتكون جزئية من حيث حلولها في هذا الجسم وكلية من حيث هي هي
بمنع المقدمتين معا اذ الجسمانية تدرك على سبيل الوساطة لا الابتدائية
وعندكم النفس قال المز للمعترض هذا جواب الوجه الثالث
وهو منع المقدمتين معا اما الصغرى فلان عندكم النفوس الجسمانية مدركة
على ما لا يتناهى لا بذاتها بل بواسطة [illegible] المفارقة منتقشة
كونها مستقلة بذاتها بالايجاد واما الكبرى فلان النفس لا يعقل اما لا
نعم يعقل صورا عقلية لا تتناهى والعقل عندكم قبول الاثر لا التأثر والنفوس
الجسمانية تعقل آثارا لا تتناهى بالاتفاق فلم لا يجوز ان تكون النفس جسمانية وهي

قال المز:




القائلون ان النفس ماهي

قال المز لجواز حصول شرطها او فقدان مانع مع ان التعقل الكلي الحصول
واقوى المذاهب هذان واتبعهما قوم واما ما قيل غير هذا ففاسد اخذوا
مكان الشيء شرطه او شرطا لانه يمكن ان يقال هي الله تعالى او الماء او النفس
الى غير ذلك وبراهينهم عواقر جواب الوجه الرابع ان يقول
لم لا يجوز ان تكون المنطبع في الآلة يختلف حاله في التعقل بالنسبة
الى حصول شرط التعقل او فقدان المانع فيعقل مع هذين ويفقد
التعقل مع فقد احدهما فلا يحصل ولم التعقل ولا ما ذكر على ان هذا
الدليل مبني على ان التعقل يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم واعلم ان اقوى المذاهب هذان المذهبان وههنا مذاهب اخرى
منها قول من قال ان النفس هو الله تعالى ومنها قول من قال ان النفس هو المزاج
ومنها قول من قال ان النفس هو الماء ومنها قول من قال ان النفس هي النفس
ومنهم من قال ان النفس هي النار وقيل الهواء وغير ذلك من المذاهب السخيفة
وسبب غلط هؤلاء اخذ شرط الشيء مكانه او اخذ شرط لازمه مكان الشيء
فان من قال ان النفس هي المزاج اخذ شرط الشيء مكانه ومن قال انه الهواء
او الماء اخذ شرط لازم الشيء وهي الحياة مكانه وبراهينهم عقيمة




وحدوث النفس

وهي حادثة على مذهبنا وهو ظ واستدل ارسطو بانها
لو كانت قديمة لزم التعطيل او قدم الابدان وهما محالان او التناسخ
وهو ممتنع لما ياتي   اختلف الناس في حدوث النفس وقدم العالم
حادث قال النفس حادثة لانها من جملة العالم ومن انكر ذلك اختلفوا
فذهب ارسطو الى حدوثها وافلاطون الى قدمها واحتج ارسطو بانها لو كانت
قديمة لكانت اما متعلقة ببدن اولا والثاني يلزم منه تعطيل النفس والاول اما
ان يكون البدن واحدا فيلزم منه العدم او ابدانا كثيرة متعاقبة لا نهاية لها
فيلزم منه التناسخ والاقسام باسرها باطلة وايضا فالنفس في الازل
اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد تعلقها بالبدن
ان بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي نفس عمرو وهف وان تغايرت
بالقسمة كانت ذات مقدار وهف وان كانت في الازل متكثرة
فاما ان يكون كثرتها بالماهية او بالعوارض والاول باطل لان النفوس متحدة
بالنوع والثاني باطل لان الامور العارضة انما تعرض بواسطة المادة
فقبل حصول البدن لا مادة فلا تكثر وعندي في الحجة نظر
وعلة حدوثها استعداد المزاج   هنا تفريع على مذهب ارسطو

القائل





القائل بالحدوث والايجاب فان النفس اذا كانت حادثة استحال
استنادها الى علة قديمة والا لزم قدمها لكن واجب الوجود قديم
فلا تستند اليه لحدوثها والحادث لا يصح وجوده الا بعد سبق
استعداد للمادة والاستعداد هنا بحصول المزاج الملائم للنفس
فيفيض النفس حينئذ واما على مذهبنا فالفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار
وهو كيفية متوسطة بين متضادات متفاعلة بعضها
في بعض ومن ظن ان الصورة تبطل اخطأ لانه يكون كونا وفسادا
لما ذكر ان النفس يتوقف على استعداد المزاج عرف المزاج
بانه كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة بعضها في بعض
يكسر كل واحد منها سورة الاخر حتى تستقر الكيفية المتوسطة مثلا
الحار عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء فان سورة كل واحد منهما تنكسر
بالاخر ويحصل كيفية هي المتوسطة نسبتها الى الحرارة والبرودة كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء واعلم ان عند امتزاج العناصر لا بد وان ينفعل
كل واحد منها في الاخر فالفاعل ان كان هو الكيفية والمنفعل هو الكيفية
كان المغلوب غالبا ان كان الاثر متقدما والا لزم حصول كل واحد

اعلم

الممتزج على صرافة حال الانكسار وهذا خلف فاذن الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة في الكيفية وقد ذهب قوم من القدماء الى ان عند الامتزاج
تفسد الصور وتحدث صورة اخرى للممتزج وهو باطل والا لكان فساد تلك الصورة
وكونا لهذه الصورة ولم يكن امتزاجا هف   سؤال الفاعل الصور
بواسطتها جواب المنفعل المادة لا هي   نقض السؤال ان
الصور اذا كانت فاعلة والكيفيات منفعلة لزم ابطال قاعدتين للحكماء
احديهما ان الصور انما تفعل بواسطة الكيفيات والثانية ان الكيفيات الفعلية
لا تكون منفعلة فاذن الصور انما تفعل بواسطة الكيفيات وحينئذ يعود ما ذكرنا
من المحال وهو كون المغلوب غالبا او حصول الانكسار وعدمه دفعة والجواب
ان الصور تفعل في موادها بذاتها الكيفية التي تلائمها وتفعل في غير موادها
نقصان الكيفية التي تلائم صورة تلك المواد وانما تفعل بواسطة تلك الكيفية
مثلا صورة النار تفعل في مادة النار الحرارة بذاتها لا بواسطة حرارة
اخرى وتفعل في مادة الماء نقصان البرودة وانما تفعل هذه الحرارة
بواسطة الحرارة التي لها واما المنفعل فليس هو الكيفيات بل هو المادة
في الكيفيات   ويجوز عليها الاسكان واجتماع القبول والحفظ

في

في شيء ممكن به   مذهب الجمهور من الحكماء ان النفس لا يعدم وهو مذهب
جماهير المسلمين وقيل يجوز ذلك وهو الحق والدليل عليه انها ممكنة الوجود والعدم
فيصح عليها واحتج الفلاسفة بان النفس لو صح عدمها لكانت حينئذ هي
موجودة فيها حفظ البقاء ومن حيث يصح عدمها فيها قبول العدم وهما
عرضان متغايران ولا يجوز ان يكون حافظ البقاء قابل العدم والا لكان
كل حافظ للبقاء كذلك فاذن القابل للعدم ليس هو الحافظ فهو موجود فيكون
كان القابل للعدم مركبا والنفس غير مركبة وهذه الحجة عندي ضعيفة لانه لا استبعاد
في اجتماع القبول والحفظ لشيء واحد والا لزم نفي الامكان هف
ولا تعقل الجزئيات لانها لا تدرك مربعين متساويين يتخيلهما
اخر ولا مايز الا المحل والتغاير يوجبها فهي   ذهب الفلاسفة
الى ان النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها بل لا بد لها من آلات تنطبع
تلك الجزئيات فيها وتدركها النفس واحتجوا على ذلك بانا ندرك
مربعين متساويين نتخيلهما مع الاخر وندرك التفرقة بينهما فالمايز بين
المربعين ليس امرا خارجيا لانا نفرض المربع في الذهن فلم يبق المايز الا
بالمحل وهو ان كل واحد من المربعين لا في محل والاخر لا في اخر فتعين الجسم

لا ينقسم بحلول العرض جسم وهو آلة النفس والآخر انها حس مشترك

لادراك النقطة خطا لما فرغ من اثبات النفس واحكامها شرع

في آلاتها واعلم ان النفس لما لم تدرك الجزئيات بذاتها على ما مر ولا تدرك

الكليات الا بانتزاعها من الجزئيات وجب في حكمة الله تعالى خلق آلات للنفس

تدرك بها الامور الجزئية والآلات النفسانية اما الآلات التادية واما

آلات الادراك والصنف الاول هو الحواس الظاهرة الخمس فانها

تؤدي المحسوسات الى الآلات الباطنة التي هي آلات الادراك فاول الآلات

الباطنة الحس المشترك وهو قوة مرتبة في مبادي عصب الحس في مقدم الدماغ

وسميت حسا مشتركا لاشتراك الحيوانات بها ولتادية الحواس آثارها

اليها وهي تدرك صور المحسوسات واستدلوا على ثبوتها بانا نرى القطرة

النازلة خطا مستقيما والبصر انما يدرك المقابل والمقابل له نقطة

والمرئي خط والسبب فيه ان البصر اذا ادرك النقطة في مكان ارتسم

ذلك في الحس المشترك ثم ان النقطة بسرعة عن ذلك المكان الى الآخر

فتدركها البصر في المكان الثاني وتتادى الى الحس المشترك قبل زوال الصورة

في المكان الاول فيحصل سطحان في سمت واحد ويحصل خط متصل

لم لا يجوز

لم لا يجوز ان يكون ذلك بالبصر بان الرائي وايضا لم لا يجوز ان يكون انتقال

الارتسامات في الهواء بسبب حصول النقطة في مكان فان الهواء المحيط

بها تتشكل بشكلها ثم تنتقل الى مكان آخر قبل زوال الشكل الاول فيحصل

الخط في الهواء لانا نجيب عن الاول بان ذلك قول بان البصر لا يدرك المقابل

ولا ما هو في حكم المقابل وعن الثاني ان ذلك يقتضي الخلاء لان بقاء الهيئات

المحيطة بالنقطة بعد خروجها عنها يقتضي احاطة الهواء على تلك الاشكال

بالخلاء وفي جوابه الاول نظر وقد يستدلون عليها بالصور التي يشاهدها

المرضى والغاضبون وغير ذلك من الادلة الضعيفة وحافظة

لتعدد الانواع بسبب الافعال هذه الآلة الثانية وهي الخيال

يحفظ ما ادركه الحس المشترك بعد الغيبوبة عنه فان الصورة اذا

كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحس المشترك واذا كانت متخيلة

كانت حاصلة في الخيال واستدلوا على ثبوتها بانها حافظة والحس المشترك

قابل والحافظ مغاير للقابل لوجهين الاول ان القبول والفعل اثران

مختلفان فلا بد من مؤثرين متغايرين الثاني ان الماء يقبل ولا يحفظ

فدل على التغاير وهي مرتبة في التجويف الاول من الدماغ في الجانب الآخر

النفوس البشرية متحدة بالنوع على هذا فالجانب

تحفظ ما ادركه الحس المشترك   ووهم يدرك الجزئي الغير المحسوس

القوة الثالثة وهي القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة بالاشخاص

كصداقة زيد وعداوة عمرو وهي مرتبة في الدماغ ناسرة لاسيما التجويف

الاوسط منه واستدلوا على اثباتها بكونها مدركة وعلى مغايرتها

للحس بانها تدرك الجزئيات   وحافظة ومتكرة

الحافظ للقوة الوهمية هي القوة الذاكرة وهي مرتبة في التجويف الاخر

من الدماغ واستدلوا على مغايرتها للوهم بمثل ما مضى في الخيال واما المفكرة

فهي القوة التي تركب بعض الصور المأخوذة بالحس المشترك بعضها وتفصيل

بعضها عن بعض وتركب وتفصيل بين المعاني وبين الصور والمعاني فان

استعملها العقل فهي مفكرة وان استعملها الوهم فهي متخيلة واستدلوا

على مغايرتها للكل بان اثرها مخالف لاثر ذلك   وهي واحدة

لاتحاد حدها وتخلف ما اشرف في حد الخواص النفسانية كالنوع

المشهور عند الاوائل ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ونقل

عن جالينوس انها مختلفة والاقرب الاول واحتجوا على ذلك بانها تشملها

حد واحد فلو كانت مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حد واحد وهذه

الحجة

الحجة لانه مردود واختلاف النفوس بسبب التشرف بحسب الخواص النفسانية كالنوع

لا يؤثر في التماثل   واختلفوا في نفوس البهائم ووقف الشيخ

فيها   اختلف الناس في اثبات النفوس للبهائم فاثبتها قوم

ونفاها اخرون احتج المثبتون بان البهائم تدرك الامور الجزئية

فهي مدركة للامور الكلية لان مدرك المركب مدرك لاجزاءه ومدرك

الامور الكلية جواهر مجردة والاولى نفيها وهذه الحجة ضعيفة فان

الكلي جزء الامر الجزئي امر يعتبره العقل والبهائم اذ ليس لها عقل

فلا تدرك الكلي وان كان جزء الجزئي عند العقل   والجن

انكرها قوم وعلى قواعدنا ممكنة   اختلف الناس في الجن فاثبتها

جماعة ونفاها اخرون والمثبتون قالوا انها اجسام لطيفة قادرة

على التشكل باشكال مختلفة ومنع النفاة هذا وقالوا انها ان كانت

لطيفة وجب تشتتها وفساد تراكيبها وان كانت كثيفة وجب ان

نشاهدها كل من له حس سليم واعلم ان وجود جسم لطيف بمعنى الشفافية

لا بمعنى الرقة امر ممكن وهو المعنى بامكان الجن ونقل عن بعض المعتزلة

ان الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد ومختلفون باختلاف الاثار

فالذين لا يفعلون الا الخير هم الملائكة والذين لا يفعلون الا الشر هم الشياطين
والذين يتوسط فعالهم بين الخير والشر هم الجن والاخبار التي وردت
لمشاهدة الجن لبعض الناس تلقتها العلماء سلفا بالقبول واسندوها الى الخيال
ثم ارتسامها في الحس المشترك والنفوس السماوية تحركها اختيارا
اذ الطبع لا يطلب شيئا ويتركه فلا قسر واقوى قولهم فيها انها مفارقة
وارادتها بالحركة التشبه بالعقل في استخراج كمالاتها الى الفعل
والا لتوقفت قد بينا ان الحركة لا تصدر عن ذات الجسم
وانما تصدر عن قوة اخرى وهي اما طبيعية او قسرية او ارادية
والحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية لان الطبيعي لا يكون طلبه
هو بعينه تركه والحركة الدورية كذلك فهي ليست طبيعية واذا
لم تكن طبيعية لم تكن قسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع
فلا قسر فهي اذن ارادية والارادة لا تكون الا لنفس فيه فالحركة
السماوية مستندة الى النفس ثم اختلفوا فيها فتارة يقولون انها
منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئية وتارة يقولون
انها مفارقة له وهو المشهور عند المتأخرين واحتجوا عليه بان الحركة

السماوية

السماوية لا بد لها من غاية والا لما دام الطلب وتلك الغاية اما ان
تكون حاصلة وهو محال او لا تكون حاصلة فان لم يمكن حصولها البتة لم
تتحرك ايضا فلا بد وان تكون مما يمكن تحصيلها فان كان دفعة لزم وقوف
الحركة عند الانتهاء الى الغاية وسقط الزمان هف وان كان على
التدريج فهو المط ثم ذلك الكمال الحاصل بالحركة لا يجوز ان يكون
هو الحركة لانها للنسبة الى الكمالات الحسية والعقلية ولا يجوز ان يكون
ذاتا او صفة ذات يمكن حصولها فلا بد وان يكون ذلك الكمال هو التشبه
بالعقل الفعال في استخراج الكمالات من القوة الى الفعل ههنا فهو غاية
الحركة الفلكية ثم لما كان الفلك كاملا في ذاته وصفات ذاته وكمية
وكيفية لم يكن له كمال مفقود في هذه الاشياء فيطلب الحركة بالتشبه
بالعقل في الخروج منه الى الفعل فلم يبق له سوى الوضع وانتقل عنه
مختلفة بحسب اختلاف الحركات والا لكان التشبه واحدا او هل
الكثرة في العقل بسبب كثرة الحركة الفلكية او بسبب كثرة الحركة الفلكية
والكواكب المشهور هو الثاني وهو الاولى على اصولهم
مسئلة يمكن خلق اخر مثل هذا وليس الذي ولان الاستحالة ان كانت

ذاتية استحالة الاول ممكن عارضة يمكن زوالها   اختلف الناس
في انه هل يمكن ان يخلق الله تعالى عالما اخر غير عالم الافلاك والعناصر
فاثبته المتكلمون ونفاه الفلاسفة احتج المسلمون بقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وثبوت السمع
لا يتوقف على هذه المسئلة فجاز اثباتها به وايضا فانا نفرض الاستحالة
وجود عالم اخر مساو لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة اما ان يكون ذاتية
او عرضية فان كان الاول لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له
لان حكم المتساويين في الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني
لزم المطلوب لانه على تقدير زوال ذلك العارض يزول الاستحالة فيمكن
ح خلق اخر   احتجت الفلاسفة بان العالم كرة ولو خلق اخر
تلاصقت فحصل الخلاء ولان الارض الثابتة حاصلة في وسط عالمها
بالطبع وخارجة عن وسط العالم الاخر بالطبع   اجيب عن الاولى
بوجهين الاول لعام وهو ان العالم كرة ومتى كان كذلك لم يمكن خلق اخر
اما الصغرى فلدليلها ان الشكل الذي تقتضيه الطبايع البسيطة هو الكرة
لان فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة حين فعل متساو ولان وايضا فلانا

اذا

انا اذا فرضنا ارضا اخرى في وسط العالم الاخر لزم ان يكون تلك
الارض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع وطالبة لذلك الوسط
بالطبع والمكانان طبيعيان هف   جواب الاول منع الكرية
واسند لانه يتخالف الجهات على محدد كرى ثم لتخالفهما وجهيا
الى جسم فوق المحدد نسبته بالسوية مع الجواز اقتضائه لذاته
كرية ثم منع الاحتياج الى طبيعته ومع جواز تخالفهما في العالمين
ومع جواز تخصصها بالمادة   اجاب عن الحجة الاولى
للفلاسفة بان منع كرية العالم وما ذكروه في ان الطبيعة لا تفعل
افعالا مختلفة ضعيف لجواز ان تفعل المختلف عند تكثر الالات
والشروط وغير ذلك مما يختلف نسبته اثر العلة واما الكسوف

التماس دعا دارم از خواننده
والسلام



[illegible]

الى الجميع نامنفرض [illegible] السوية فلا بد وان يكون محيطا كريا
والجواب [illegible] لفضائها وان احتياجها الى الحيز محدد ولم لا يتحدد
بالمحدد فلم لا ان ينسب الى الجميع بالسوية فيتم الجواز اقتضاء ذاته المعينة
نائي الجهتين المتساويتين ولو سلمنا انه لا بد لمركز جسم فلا يجب ان
يكون كريا والجواب عن الثاني بالمنع من احتياج الجسم الطبيعية مقتضي حصوله
في مكانه ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز اختلاف الطبيعتين
ولئن سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض طبايع
الارض باحد الامكنة لمخصص كاختصاص الملك باحد الامكنة
لا لمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية للارض   مسئلة
خراب العالم ممكن لان العالم ممكن ولانه لو استحال الفانه فوجب الطرد

ولعن

